

सांख्य-योग-दर्शन

लेखक

महामहोपाध्याय डा० श्रीउमेशमिश्र,
एम० ए०, बी०



तीरभुक्ति-प्रकाशन.

१, सर पी० सी० बनर्जी रोड, इलाहाबाद—२

प्रकारक
वीरभुक्ति प्रकरणान
प्रयोग—२



प्रथम संस्करण
१९५८ ई०



मूल्य
चार रुपये
₹० ४.००



१९५८
सर्वाधिकार लेखकाधीन



मुद्रक
नन्दन एच हिन्दुस्तान प्रेस,
प्रयोग



देशो यस्य विदेहरासितमही विम्ही पुनर्जन्मभूः
 क्रीडामूनिवरा शुभा गजहरा ख्याता विपश्चिस्तु या ।
 काशी यस्य बभूव पाठसदनं श्रीतीर्थराजस्तथा
 यस्य क्षेत्रमिहास्ति ज्ञानजनकं शास्त्रेषु लोके पुनः ॥
 तातो यस्य बभूव पण्डितवरः सत्तर्कचूडामणिः
 ख्यातः श्रीजयदेवनामकसुधीः सुगोति यस्य प्रसूः ।
 गोपीनाथगुरोः कृपालववशात् लब्धप्रतिष्ठश्च यः
 तस्य श्रीमदुमेशमिश्रकृतिनो ग्रन्थोऽस्त्वयं शान्तिदः ॥

यस्य प्रसादाच्छास्त्रेषु ज्ञानं लब्धं कथञ्चन ।
 गोपीनाथाय गुरवे तस्मै ग्रन्थः समर्प्यते ॥



प्रकाशक
वीरभुक्ति प्रकाशान
प्रयोग—२



प्रथम संस्करण
१९५८ ई०



मूल्य
चार रुपये
₹० ४'००



१९५८
सर्वाधिकार लेखकाधीन



मुद्रक
नन्दन एव हिन्दुस्तान प्रेस,
प्रयोग



वेशो यस्य विरेहरासिदमहो विन्द्वा पुनर्जन्मम्:
 क्रीडामूमिषत् शुभा गजहरा ख्याता विपश्चिन्नु वा ।
 काशी यस्य बभूव पाठसदृशं श्रोतार्यराजस्य वा
 यस्य क्षेत्रमिहास्ति ज्ञानजनकं शान्तिपु लोके पुनः ॥
 तातो यस्य बभूव परिततवाः सत्तर्कबुद्धमणिः
 ज्ञातः श्रीवन्देयनामकमुखाः स्रोति यस्य प्रसूः ।
 गोपीनाथपुरोः कृपालवचनात् लब्धप्रतिष्ठश्च यः
 तस्य श्रीमदुमेशमिश्रकृतिनां ग्रन्थोऽस्त्वयं शान्तिदः ॥

यस्य प्रसादाच्छास्त्रेषु ज्ञानं लब्धं कथञ्चन ।
 गोपीनाथाय मुखे तस्मै श्रव्यः सप्तर्षये ॥



आमुख

यह नभा की मालूम है कि दर्शनशास्त्र बहुत कठिन है। यह शास्त्र केवल पढ़ने से नहीं समझा जा सकता, यह तो अनुभव करने का विषय है। इमॉलिन गृति में कहा भी गया है—“पेनड्यो मन्तव्या निदिधासितव्यम्”। जैसा हमने अपने भारतीय दर्शन तथा अन्य ग्रन्थों में स्पष्ट किया है, सभी दर्शन आत्मा के स्वरूप की भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से साक्षात्कार करने के माधन है। अर्थात् इन दर्शनों में पूर्ण सामञ्जस्य रहते हुए भी भिन्न-भिन्न स्तर के होने के कारण वे एक दूसरे से भिन्न भी हैं। समन्वय की दृष्टि के बिना दर्शनों का तात्त्विक ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। समन्वय की दृष्टि से विज्ञात आत्मा की खोज में जब अमर होता है तब उसे दर्शनों के यथार्थ स्वरूप का आभास मिलता है और आत्मा का वास्तविक स्वरूप का क्रमशः ज्ञान होने लगता है।

..... और दार्शनिक दृष्टि से

साध-
लौचि

सकता। प्रमेयों के वैविध्य होने के कारण इसका प्रमाण नहीं हो सकता। न्याय वैशेषिक के प्रत्यक्ष प्रमाण के लक्षण में

सर्वथा भिन्न लक्षण सांख्य-योग का है। यह खेद का विषय है कि संस्कृत के विद्वानों ने अनुसन्धानात्मकदृष्टि से इन तत्त्वों का विचार नहीं किया। अत एव आज भी सांख्य के तत्त्वों का वास्तविक ज्ञान अन्धकाराच्छन्न है।

अनेक वर्षों के निरवच्छिन्न अध्ययन तथा गुरु की कृपा से सांख्यदर्शन के सम्बन्ध में जो कुछ ज्ञान मैंने प्राप्त किया है उसके सारांश को विद्वानों के सम्मुख रखने का साहस मैंने आज किया है। इस कार्य में केवल तत्त्वज्ञिद्वासु के ही दृष्टि से, न कि किसी प्रकार की आक्षेप दृष्टि से, कतिपय पृथक् विद्वानों के मत से भिन्न विचार मैंने प्रकाशित किये हैं। इस बात से यदि किसी अज्ञातु का खेद हो तो मैं उनसे कबखत क्षमा चाहता हूँ।

सांख्यदर्शन की बातें योगदर्शन के साहाय्य के बिना विश्वार्थियों को पूर्णरूप से समझ में नहीं आ सकतीं। अत एव ग्रन्थोद्धारणपूर्वक योग से यहाँ साहाय्य लिया गया है, जिससे सन्नैवेद्यानिक छात्रों को मूल ग्रन्थों का भी परिचय प्राप्त हो सके।

इस ग्रन्थ के विचारों में जो कुछ परिशुद्ध विवेचन है, वह तो मुझे अपने विद्यागुरु काशीस्थ महामहोपाध्याय डाक्टर पण्डित श्री गोपीनाथकृषिराज की कृपा से प्राप्त है। जो अशुद्धियाँ हैं वे तो मेरे ज्ञान के दोष से हुई हैं और उनका उत्तरदायित्व मेरे ही ऊपर है।

लखनऊ विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के अध्यक्ष विद्वत् श्रीरत्ननारायणजी का मैं बहुत कृतज्ञ हूँ जिनकी प्रेरणा तथा अनुरोध से मैंने यह पुस्तिका लिखी है।

अन्त में इतना कह देना आवश्यक है कि रक्तावस्था में यह ग्रन्थ लिखा गया और इसके पूर्वरूप के प्रारम्भिक अंश को चालकों ने देखा, अत एव इसमें छापे की बहुत सी अशुद्धियाँ रह

(च)

ग ३ हैं जिन्हें अग्रिम संस्करण में ही मैं शोधन कर सकूँगा । यही कारण था कि इसके ६४ पृष्ठ तो एक प्रेस में छपे हैं और अवशिष्ट दूसरे प्रेस में छपाना पड़ा ।

इस रूप में भी यदि इस ग्रन्थ से पाठकों को सांख्ययोग के सम्बन्ध में कुछ ज्ञान प्राप्त हो जाये तो मैं अपने परिश्रम को सफल समझूँगा । शमिति ।

‘तीरभुक्ति’

श्रीउमेशमिश्र

प्रयाग—२,

दापमालिका, सन १३६६ साल (विजयसाल)

विषयानुक्रमिका

आमुख

४

विषयानुक्रमिका

छ

पृष्ठभूमि

दर्शन का अर्थ, १; दर्शन का लक्ष्य, २; दर्शन और जीवन का सम्बन्ध—दुःख का कारण—दुःख के भेद—दुःख से छुटकारा पाने का उपाय—आत्मा का स्वरूप—दर्शनों में सम्बन्ध, १-७ ।

सांख्ययोग की भूमि

आत्मा की अवस्थाएँ, ७; मिश्र-मिश्र दर्शनों का विचार, ६; सांख्यदर्शन का महत्त्व, ६; न्याय-वैशेषिक और सांख्य, ६ ।

साहित्य

पञ्चशिख के सूत्र, ११; विन्ययवास का मत, १२; ईश्वरकृष्ण की कारिका और उसकी व्याख्याएँ, १४ ।

सांख्यदर्शन का लक्ष्य और उसकी प्राप्ति, १६ ।

प्रमाण-निरूपण

प्रमाणों की संख्या का विचार, २१; सांख्य में तीन ही प्रमाण, २१; अन्यदर्शनों में प्रमाण की संख्या, २२; सांख्य के प्रमेय, २२; प्रमाणों का लक्षण, २३; सांख्य-योग में प्रत्यक्ष की प्रक्रिया, २३; अशुद्ध प्रत्यक्ष ज्ञान और उसके भेद, २८; स्वप्न और योगज-प्रत्यक्ष, २८; शैश्यों के साथ सांख्य-योग का भेद, २९; प्रत्यक्ष ज्ञान के अंग, ३०; अनुमान का लक्षण—अनुमान के सात प्रकार के सम्बन्ध, ३१; अनुमान के भेद, ३२; आगम प्रमाण, ३४, योग में प्रमाण—ममा का लक्षण—अप्रमाणों का निरूपण, ३४ ।

समाधि

समाधि के लक्षण और भेद, २७; सम्प्रज्ञात समाधि के भेद, ३८; असम्प्रज्ञात समाधि, ३९. प्रमाणों की उपयोगिता, ३९; प्रमाण के द्वारा प्रमेय की सिद्धि, ३९ ।

तत्त्वनिरूपण

तत्त्व और उनके धर्म, ४२, पुरुष एक है, ६८; छुत्कारिका की खोज, ६८, परिणाम-निरूपण, ७१; समाधि-परिणाम—निरोध-परिणाम—एकत्वता-परिणाम, ७५, धर्म-लक्षण-अवस्था-परिणाम, ७६, योग की भूमि, ७७ योगी के चार भेद, ७७; प्रज्ञा के भेद, ८१, सत्कार्यवाद, ८१ मुक्ति-निरूपण, ८५; सूक्ष्म-शरीर, ८६, दुःख की निवृत्ति असम्भव है, ८६, जीवन्मुक्ति, ९०, धर्म-मेघ-समाधि, ९१ ।

पृष्ठभूमि

सांख्य-योग के दृष्टों का विशेष विचार करने के पूर्व छत्रों के द्वि-
के लिए दर्शन का लक्ष्य और स्वरूप का निर्देश करना तथा दर्शन
के क्षेत्र में सांख्य-योग के स्थान का निरूपण करना आवश्यक है।

‘दर्शन’ शब्द का अर्थ है ‘जिसके द्वारा देखा जाय’ अर्थात्
‘दर्शन’ उस साधना को कहते हैं जिसके द्वारा सत्य लक्ष्य देखा जाय।
भारतीय-दर्शन तथा जीवन का एक ही लक्ष्य है—सदा के लिए दुःख
से छुटकारा पाना। दार्शनिक-विचार में शास्त्रचर्चा, तर्क तथा स्वानुभव
इन तीनों के परस्पर सम्बन्ध से ही हमें निर्णय करना चाहिए। इन्हीं
को क्रमशः श्रवण, मनन तथा निदिध्यासन कहते हैं। यह सभी का
श्रवण साक्षात् अनुभव है कि जीवन दुःखमय है। जब से जीव माता
के गर्भ में प्रवेश करता है उसी समय से, किसी न किसी अव्यक्तरूप में
तथा कुछ समय के पश्चात् व्यवतलर में भी, जीव को अन्तों इच्छा के
प्रतिकूल भावनाओं का अनुभव होता है जिसके कारण वह मातृगर्भ में
भी चञ्चल देखने में आता है। गर्भ से बाहर निकलने पर तो उसे
प्रतिक्षण प्रतिकूल भावनाओं का सामना करना पड़ता ही है। अपनी
इच्छा के प्रतिकूल भावनाओं के अनुभव ही को ‘दुःख’ कहते हैं।
साथ ही साथ वह भी एक सत्य अनुभव है कि ‘दुःख’ किसी को भी मिय
नहीं है और इसीलिए कोई भी दुःख को नहीं चाहता। अतएव संसार
में प्रवेश करने के साथ-साथ जीव को दुःखों का अनुभव होने लगता है
और साथ ही साथ उन दुःखों से छुटकारा पाने के लिए जीव अपने
सामर्थ्य के अनुसार चेष्टा करने लगता है। जब तक दुःखों से सदा के
लिए सर्वथा छुटकारा जीव नहीं पाता, तब तक जीव चेष्टा करता ही
रहता है। कर्म को मति बहुत गहन और विचित्र है। कर्म ही से संस्कार

और वासना बनती है। इन्हीं वासनाओं के भोग के लिए जीव को ससार में आना पड़ता है। बिना कर्म किये कोई भी जीव एक क्षण के लिए भी चैन नहीं रह सकता। यह श्रीमद्भगवद्गीता में भगवान् के स्वयं वक्त है—

न हि काश्चित् क्षणमाप तातु तिष्ठत्यकमेकम् ।

वाचंते ह्यवशाः कमे सर्वे प्रकृतिजैर्गुणैः ॥^१

द्रष्टृति से उत्पन्न (सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीनों) गुणों के द्वारा विचलित होकर सभी जीव 'कर्म' करते हैं, इसीलिए कोई भी जीव एक क्षण के लिए भी बिना कर्म किये हुए कभी भी नहीं रहता। ये ही कर्मणमय पश्चान् वासना के रूप में जन्तुकरण में रह कर जीव को ^१ 'जन्म कर्म' के भोग के लिए ही इस ससार में उदगम होने के लिए प्रेरणा करते हैं, और जब तक ये सभी वासनायें भोग के द्वारा नष्ट न हो जायें, तब तक कितने ही बार इस नये ससार में आना पड़े, तथा दुःख की चरम नियुक्ति न हो जाय, तब तक कर्म की गति चलती ही रहेगी। वासनाओं का उन्मूलन नाश होते ही कर्म की गति का भी नाश हो जायगा और दुःख से सदा के लिए छुटकारा मिल जायगा एवं 'दर्शन' के चरम लक्ष्य की प्राप्ति हो जायगी। जीव सदा के लिए जन्म और मरण से मुक्त हो जायगा। यही जीव का चरम लक्ष्य है, यही 'दर्शन' शास्त्र का परम तत्त्व है, जिसका स्वरूप के प्रतिपादन करने के लिए एवं जिस पद की साक्षात् अनुभूति के लिए भारतीय-दर्शनों का प्रतिपादन किया गया है।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि हमारे 'जीवन' तथा 'भारतीय-दर्शन' का परस्पर सम्बन्ध अत्यन्त घनिष्ठ है। ये दोनों एक ही लक्ष्य की प्राप्ति के लिए एक ही मार्ग पर साथ-साथ चलने वाले दो पथिक के समान हैं। इन दोनों की सत्ता एक ही उद्देश्य पर निर्भर है। उस

परम तत्त्व का वैज्ञानिक रूप 'दर्शन-शास्त्र' तथा व्यावहारिक रूप तो हमारा 'जीवन' ही है। दुःख के अन्वयता अनुभव से आरम्भ कर उसके आत्यन्तिक तथा ऐच्छान्तिक नाश पर्यन्त बिचने कार्य, छोटे से छोटे और बड़े से बड़े, हम करते हैं, वे सब उपर्युक्त एकमात्र चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए किये जाते हैं। इसीलिए साम्य-दर्शन को आरम्भ करते हुए ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

‘दुःखस्याभिवाताज्जिज्ञासा तदपचातके हेतोः’

अर्थात् आध्यात्मिक, आधिदैविक तथा आधिभौतिक इन तीनों प्रकार के दुःखों से ग्रहत होने पर उन दुःखों के नाश के उपाय को जानने की इच्छा उत्पन्न होती है।

ब्रह्मान तथा मिथ्या-ज्ञान के कारण दुःख होता है। अपनी इच्छा की प्रतिबुद्ध-वेदना को 'दुःख' कहते हैं। अज्ञान अर्थात् है, इसलिये दुःख भी अज्ञानादि है। अज्ञान के नाश होने ही से दुःख का नाश होता है। दुःख ही रजोगुण का परिणाम। रजोगुण, सत्त्वगुण और तमोगुण को स्वभाव होकर, अर्थात् कर्मा नहीं रहता। इसलिये बड़ा गुण है, बड़ी दुःख है। साम्य दर्शन में 'प्रकृति' से गुण है, और अज्ञान के कारण 'प्रकृति' अर्थात् 'बुद्धितत्त्व' में चित्स्वरूप पुरुष के निम्न के आरोप होने से बहुरूप प्रकृति में चैतन पुरुष का तथा उत्पन्न कर चित्स्वरूप पुरुष में जब बुद्धि का आवास प्राप्त होता है। इसी कारण उदात्तान् ५६२ 'मत्ता' के समान तथा अचेतन बुद्धि 'चैतन' के समान मान्य होने लगती है। इसी कारण आरोप के कारण दुःख का अनुभव होता है। इन बातों से यह स्पष्ट है कि निर्मित उदात्तान् पुरुष में दुःख नहीं है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि बुद्धितत्त्व से लेकर पृथिवी तत्त्व पर्यन्त बिचने तत्त्व हैं उनसे परिक्रम रूप में जो हुए बिचने पदार्थ हैं सभी दुःख को उत्पन्न करते हैं। अर्थात् शुद्ध चैतन को छोड़ अन्य

1. संक्षेपकारिका, १।

सभी वस्तुएँ विपुलात्मिक हैं अतएव दुःख देने वाली है। विचारके मोक्ष के लिए दुःख का तीन विभाग किया जाता है—आकाश, वायु, तेजस, जल तथा पृथिवी इन पांच भूतों में तथा मोक्षिकों के द्वारा जो दुःख होता है, उसे 'आधिभौतिक' दुःख कहते हैं ; अन्तःकरण के तम वाद्य-करणों के जो अधिभूत देव हैं उनके द्वारा जो दुःख प्राप्त होता है उसे 'आधिदैविक' दुःख कहते हैं। पुरातन और बुद्धि के परस्पर आरोह से साक्षात् प्राप्त दुःख का 'आध्यात्मिक' दुःख कहते हैं।

समाज के लौकिक तथा वैदिक साधना के अनुष्ठान के द्वारा दुःख का चरम निवृत्ति को न पाकर, इनके अतिरिक्त दूसरे अज्ञात साधन के अभाव में, जिज्ञासु किसी ज्ञाना से पूछता है कि "महात्मन् ! यह कौन सा उपाय है ? वह कौनसी वस्तु है जिसके 'दर्शन' से अर्थात् साक्षात्कार में सब दिन के अन्तर दुःख से छुटकारा मिल जाता है ?" शरीर उसके उत्तर में कहता है—

'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः । श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च ।'

अर्थात् शरीर ! आत्मा को देखो। (उसके देखने का उपाय है) श्रुतियों के द्वारा ज्ञाना के सम्बन्ध में सभी यत्न अनेक बार सुनना। सुनो हुई बातों के ऊपर युक्तियों के द्वारा 'तर्क' करना^१। भक्ति के द्वारा

1. पूर्व-जन्म या इस जन्म की साधना के कारण जिस किसी का अन्तःकरण भाग्यवश परिशुद्ध हो गया हो और उसे आप्रमादिक में पूर्ण श्रद्धा हो, तो उस सभी सण परम सत्य का शक्ति हो जायगी विलम्ब होने का जो कोई कारण ही नहीं है। इसलिए भगवान् ने गीता में कहा भी है—

'श्रद्धावान् रमते ज्ञानम्'। किन्तु ऐसे भट्ठालु अत्यन्त विरल हैं। अतः श्रुत के द्वारा आत्मा के सम्बन्ध में सुनो हुई बातों को प्रमाणित करने के लिए 'मनन' और 'निदिध्यासन' की आवश्यकता होती है।

हनी हुई बातों को सचनों से प्रमाणित करना चाहिए और जब 'अपराध' एवं 'पतन' इन दोनों साधनों के द्वारा विशास एक ही निर्णय पर पहुँचे, फिर भी उसे उस निर्णय पर तब तक मरोड़ा न करना चाहिए जब तक उस निर्णय 'सत्य' का योग ही साधनाओं के द्वारा साक्षात्कार न हो जाय। इस अन्तिम उपाय को 'निदिवाचन' कहते हैं।

ज्ञानी के उपदेश में धड़ा रखते हुए दुःख से सर्वदा के लिए छुटकारा पाने की इच्छा से 'आत्मा' को देखने के लिए 'आत्म्या' की खोज में विशास प्रवृत्त हो जाता है। कोरक से अमिक विषयित पुत्र के समान जीव में ज्ञान का अमिक विभव होता है। सब में पहले आरम्भिक अवस्था में ज्ञान का स्वरूप अति सुम्भ होता है, इसलिए उसके द्वारा अति स्थूल जगत् का एवं आत्मा का अत्यन्त स्थूल स्वरूप ॥ ज्ञान बीज को ममयः प्राप्त होता है। जैसा स्थूल साधन हो उसी प्रकार का स्थूल अनुभव होता। स्वाभाविक है। यद्यपि विशास को आत्मा के स्वरूप का वास्तविक ज्ञान तो अभी हुआ नहीं, तथापि आत्मा के सम्बन्ध में 'यह सब से अधिक मिय है,' 'असके आश्रित अन्य सभी वस्तुएँ हैं,' 'असके ज्ञान में ही दुःख की चरम निवृत्ति है,' 'वही आनन्द है,' इत्यादि भावनाएँ विशास के मन में सदैव उनी उठती हैं। अपनी खोज में जहाँ उसे अपनी भावनाओं के समान भावना देस पकती है उसे ही वह 'आत्मा' समझ लेता है। यह तो स्वाभाविक है। अतएव आत्मा की खोज में सब हुआ विशास संसार के तथा आध्यात्मिक जगत् की वस्तुओं में अपनी भावनाओं की वास्तव्य भी दृष्टि से देखने लगता है और अमरः ज्ञानी खोज में अग्रसर होता जाता है। जिसमें अधिक आनन्द प्राप्त है, उसे ही 'आत्मा' समझ लेता है और सबसे अधिक आनन्द देने वाले वस्तु को पार पहाती वस्तु में देखी 'आत्मा' को खोज कर दूसरी वस्तु को 'आत्मा' कहने लगता है देखी वस्तु से तबरे में अधिक आनन्द पाकर पूर्व-पूर्व वस्तु को छोड़ता हुआ विशास 'आत्मा' की खोज में आगे बढ़ने लगता है। जिसे अपने पहले 'आत्मा' समझा या उस समय तबही बुद्धि उससे

सुखमय वस्तु को जानने में असमर्थ रहती है और उसे ही 'आत्मा' मानकर उसका पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना के प्रतिक विचार से उस पक्ष को 'आत्मा' से अब उसे सन्तोष नहीं मिलना, उसमें उतना आनन्द नहीं मिलना जितना अब उसे दूसरी वस्तु में मिलता है। इसलिए अब वह आनन्द को हूँ डटा हुआ दूसरा वस्तु में अधिक आनन्द पाता है और उसे ही 'आत्मा' मानकर उसका पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने लगता है। इसी सोपान परम्परा में 'आत्मा' का हूँ डटा हुआ विशुद्ध प्रमथ, भौतिक जगत्, प्राकृतिक जगत्, मानविक जगत् एवं चिन्मय जगत् में विचरण करता हुआ पृथिवी आदि भौतिक पदार्थों का स्वर, रजस् और तमस् के रूप में देखकर, पश्चात् इन तीनों गुणों को विशुद्ध स्वयं प्रधान अनिर्घटनीय माया के रूप में पाकर, क्रमशः पश्चात् इन्हें ही चिन्मय रूप में देखकर, अज्ञान के दूर हो जाने पर अपने शरीर के ही अन्दर वर्तमान प्रत्यक्षमिन्न चैतन्य को प्राप्तकर अर्थात् स्वयं और स्वयं के भेद के दूर हो जाने पर 'अहं ब्रह्म' का साक्षात् अनुभव करता हुआ अन्त में 'अहं' शब्द को भी छुटकार 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानाऽस्ति किञ्चन, तथा 'सर्वं स्वात्मैव ब्रह्म' में वह करने को भी विलीन कर देता है। फिर कहाँ है 'द्वैत' और जब 'द्वैत' नहीं तब 'अद्वैत' ही कहाँ। इसीलिए उद्विग्न ने कहा—'एतौ वाचो निर्वर्तन्ते अपात्य मनसा नृह' और यज्ञ-सूक्त में कहा—'विज्ञातारमरे केन विज्ञानीवादिति'। यही पुरुष की प्राप्ति होती है। यही अखण्डबोध होता है। यही आत्मा का साक्षात्कार होता है। यही दुःख से सर्वदा के लिए मुक्ति मिलती है और यही पूर्ण आनन्द का सञ्जाकार होता है। एक बार इस स्वरूप का पाकर पुनः लौटकर जीव सगर में नहीं आता। यही 'दर्शन' है। उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि सभी दर्शन एक ही उद्देश्य के अर्थात् दुःख की परमनिवृत्ति या परमानन्द की प्राप्ति के लिए प्रयत्न होते हैं, अतएव सभी विज्ञान एक ही मार्ग के पथिक हैं। अतएव सभी 'दर्शन-यात्रा' में मित्र-मित्र विधान-स्थान है। अतएव सभी 'दर्शन-यात्रा' में मित्र-मित्र विधान-स्थान है। अतएव सभी 'दर्शन-यात्रा' में मित्र-मित्र विधान-स्थान है।

से स्वतन्त्र रूप में परमात्मा की खोज की जाती है। एक विश्राम-स्थान का अनुभव दूसरे विश्राम-स्थान के अनुभव से सर्वथा भिन्न है। दृष्टि-कोण के भेद से पक्षार भेद होना स्वाभाविक है, किन्तु इनमें परस्पर वैयर्थ्य नहीं है। इनमें पूर्ण सामञ्जस्य है, क्योंकि \square है तो सभी एक ही मार्ग के पथिक। दूसरा पक्ष तो है ही नहीं। वेद में इशोरिर कहा है—
 ‘नान्यः पन्था विदुषोऽपनाथ’। सोपानों की परम्परा में स्तूत्र से सूत्र में जाते हुए एक आगे है और एक पीछे। सनों की खाना तो वही है। लक्ष्य तो एक ही है।

सांख्य-योग की भूमि

अब यहाँ विचार करना है कि उपर्युक्त मूढ़तम अवस्था से प्रारम्भ कर चरम लक्ष्य तक पहुँचाने वाली सोपान-परम्परा में सांख्य-योग क क्या स्थान है। इसके समाधान के लिए सांख्यदर्शन के बौद्धिक तथा आध्यात्मिक तत्वों का विचार करना आवश्यक है। ‘आत्मा’ ही की खोज करना है इस लिए आध्यात्मिक तत्वों की ही लेकर सांख्य-भूमि का निरूपण यहाँ किया जाता है।

आत्मा की अवस्थाएँ—वेद तथा उपनिषदों में आत्मा के सम्बन्ध में अनेक बातें कही गयी हैं, किन्तु उनमें कोई रम नहीं है और न तो उनका कोई अपना प्रतिग्राह्य विषय ही है तथा न उनमें कोई वर्णिकरण ही है। आत्मा के सम्बन्ध में क्रान्तिक विचार तो दर्शनों के, वर्णिकरण करने पर देल पड़ता है। वर्णिकरण की अवस्था में सबसे पहले ‘नार्याक-दर्शन’ का स्थान है। नार्याक ने ‘आत्मा’ के ‘आस्तित्व’ का तो माना है, किन्तु उसे वे मूल तथा मौलिकों के पृथक् नहीं कर सके। सोपान-परम्परा में वे पक्षी की सीढ़ी पर लड़े हैं। मूढ़तम अवस्था के प्रतीक के स्वरूप में उनकी ‘आत्मा’ मूल तथा मौलिकों से भिन्न नहीं हो सकती। ‘वैत-दर्शन’ ने ऊपर की सीढ़ी से ‘आत्मा’ के पृथक् अस्तित्व को स्वीकार किया, तथा उसे ‘उपयो-गमय’ भी माना, किन्तु ‘आत्मा’ की सावधन, कष्ट-परिचाय आदि भौतिक

पदार्थों के दुस्रो से पृथक् नहीं पाया। 'बौद्ध-दर्शन' ने 'आत्मा' को चित्त सन्तति या आलम्बविज्ञान के रूप में प्राप्त किया, किन्तु आत्मा-रूपी, एक पृथक् सत्त्व के अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया। न्याय-वैशेषिक तथा मीमांसा ने भी 'आत्मा' की पृथक् रक्षा माना। 'आत्मा' का एक अपना स्वतन्त्र स्वरूप है, वह भी मीमांसा ने स्वीकार किया, आत्मा में रहने वाले 'जन' को स्वप्रकाश तथा नित्य भी माना, किन्तु 'आत्मा' के सम्बन्ध में विभुत्व तथा नित्यत्व को छुँड कर और कोई विशेष सूक्ष्म विचार नहीं किया।

यद्यपि इन लोगों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से 'आत्मा' को ढूँढ कर उसे भूत तथा भौतिकों से पृथक् पाया, किन्तु फिर भी उनकी दृष्टि में 'आत्मा' वस्तुतः एक जड़-द्रव्य ही रहा। 'आत्मा' एक पृथक् सत् वस्तु है, ऐसा ज्ञान कर भी जिज्ञासु की अभीष्ट-सिद्धि नहीं हुई। उग दत्ते ही ज्ञान से संतोष नहीं हुआ अतएव इसके सम्बन्ध में विशेष ज्ञान प्राप्त करने के लिए जिज्ञासु की प्रवृत्ति आगे बढ़ती ही गयी, और वह न्याय-मीमांसा की लौकिक तथा व्यावहारिक-भूमि से सूक्ष्म स्तर की तरफ घटने लगी।

न्याय-वैशेषिक के तत्त्वों का विचार करने से जिज्ञासु की बुद्धि श्रुतिवी, जल, तेजस् तथा वायु के परमाणु, आकाश, काल, दिक्, मनस् तथा आत्मा इन नौ नित्य द्रव्यों को पाकर स्थिर हो जाती है। न्याय-वैशेषिक की सीढ़ी पर स्थिर हो कर इन नौ द्रव्यों की न तो वे कम कर सकते हैं और न इनके स्वरूप को सूक्ष्मतर हो बना सकते हैं। क्योंकि नैवाधिकों की दृष्टि व्यावहारिक भूमि से सूक्ष्म भूमि में प्रवेश नहीं कर सकती। उनका ज्ञान दत्ते ही दूर तक विकसित हो सके। वास्तविक तत्त्व तो 'एक' ही है, 'अनेक' नहीं, इस विश्वास को हट रख कर जिज्ञासु और आगे बढ़ता है, परमाणुवाद के क्षेत्र को छुँड परमाणुओं को तथा अन्य पाँच नित्य तत्वों को विशेष रूप से विश्लेषण कर उनके भीतर के रहस्य को जानने के लिए इन्हीं के सहारे आगे की सीढ़ी पर उतर कर जिज्ञासु

वीदिक-वरात् में प्रवेश करता है। यही जगत् सांख्य की भूमि है। सांख्य-दर्शन वास्तव में मनोवैज्ञानिक-दर्शन है। इसके सभी तत्त्व सूक्ष्म हैं। जिज्ञासु की स्थूल इन्द्रियों से इसके उत्तरो का ज्ञान नहीं होता। सूक्ष्म तत्वों के दर्शन के लिए सूक्ष्म साधन चाहिये। सांख्य-दर्शन के अनुसार यह सूक्ष्म साधन 'महत्' या 'बुद्धि' तत्त्व है, जिसका विचार आगे किया जायगा।

सांख्य का महत्त्व—'सांख्य' शब्द सम्पूर्ण 'क्याज' (विचार करना) भाव से 'कषय' प्रत्यय लगा कर बना है। इसका अर्थ है 'सामयक क्याजम्' अर्थात् सम्पूर्ण विचार। इसी को 'विवेक-बुद्धि', 'प्रकृति-पुरुष-विवेक', 'विवेक-क्याति' 'सत्यपुरुषात्मताक्याति' भी कहते हैं। यह विवेक-बुद्धि सांख्य दर्शन के तत्वों के ज्ञान से प्राप्त होती है। प्राचीनों को ठक है—'न हि सांख्यसमं ज्ञानम्'। अर्थात् यथार्थ ज्ञान तो सांख्य-दर्शन में ही है, ऐसा ज्ञान दूसरे दर्शन में नहीं है। बिन्दे दुःख-निवृत्ति की इच्छा होती है, उन्हें तात्त्विक ज्ञान की आवश्यकता है। ज्ञान के बिना चरम लक्ष्य की प्राप्ति हो ही नहीं सकती। इसी लिए भगवान् ने गीता में कहा है—

नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विशते ।
ज्ञानं लब्ध्वा परं शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥
ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥

इस लिए सांख्य दर्शन का अध्ययन तथा अनुसन्धान आवश्यक है। 'आत्मा' चित् है, वह ज्ञानस्वरूप है, इस विषय का तात्त्विक विचार सांख्य-दर्शन ही में जिज्ञासु को मिलता है। न्याय-वैशेषिक में 'आत्मा' एक प्रकार से पदम की तरह जड़ है। 'आत्मा' में ज्ञान उत्पन्न होता है। ज्ञान 'आत्मा' का आत्मतुल्य धर्म है। इस सिद्धि जिस स्थान पर पहुँच कर न्याय-वैशेषिक के तात्त्विक विचार रुक जाते हैं, वहीं से सांख्य का विचार आरम्भ होता है। न्याय-वैशेषिक के जो सूक्ष्मत्व हैं, वहीं सांख्य के स्थूलतम तत्व हैं। ये बातें आगे स्पष्ट की गयी हैं।

यहाँ यह कह देना आवश्यक है कि दर्शनों के अध्ययन से ऐसा मालूम होता है कि भारतीय विद्वानों की आध्यात्मिक-प्रवृत्ति बीड़ों के साथ-साथ रहने के नाश्वर दूर सर्वथा बहिर्मुखी हो गयी। न्याय-दर्शन के तार्किकरूप ने विद्वानों को अन्तर्दृष्टि से दूर दृष्टा दिया। अतः एव साध्य-भूमि के लौकिक तथा वैज्ञानिक तत्त्वों के वास्तविक विचार के क्षेत्र में विद्वानों का परिणत बल उल्लस न हो सका। जहाँ तो ज्ञानियों की अन्तर्दृष्टि की अपेक्षा है। इस लिए आधुनिक काश में साध्य दर्शन के तत्त्वों के वास्तविक स्वरूप का परिचय एक प्रकार से अन्वहार में पड़ा हुआ है।

वेदाकार कहना चाहते हैं कि जहाँ न्याय-वैशेषिक का अन्त होना है वहीं नाश्वर का आरम्भ होता है। न्याय-वैशेषिक के नौ नित्य तत्त्वों पर सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने में विद्वानों को यह स्पष्ट मालूम होता है कि ये नौ तत्त्व नित्य अर्थात् अनित्य नही हैं। विस्तरेण के द्वारा ये नूतनतर तत्त्वों में मिलीन हो जाते हैं और अन्त में ये नौ तत्त्व केवल दो तत्त्वों—‘प्रकृति और पुण्य’—ही में परिणत हो जाते हैं।

साहित्य

साध्य-दर्शन के प्रणेता जगन्नि मुनि थे। उन्होंने अपने शिष्य आनुरि को साध्य-दर्शन का उद्देश्य दिया। इन दोनों आचार्यों के ग्रन्थ नहीं मिलते। आनुरि के प्रथम शिष्य ‘पञ्चशिल्प’ थे। उन्होंने साध्य-दर्शन पर एक ‘सूत्र ग्रन्थ’ लिखा था। ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है किन्तु पञ्चशिल्प के नाम से कई सूत्रों का उल्लेख मिलता है। योगभाष्य में आठ सूत्रों का उल्लेख है। विज्ञानभिक्षु तथा बृद्ध वाचस्पतिमिश्र का कहना है कि ये सन् पञ्चशिल्प के रचित हैं। इनमें से किसी किसी सूत्र का ग्रन्थ ग्रन्थों में भी उल्लेख है। उनके अतिरिक्त ‘मामता’ आदि ग्रन्थों

1. महाभारत शांतिपर्व, २१८-६-१०

2. १-४, १-२५, १-३६, २-५, २-६, १-१३, १-२३, ३-४१

में भी कुछ सूत्र मिलते हैं । इन सूत्र को यहाँ एकत्र संकलन कर देना अनुपयुक्त न होगा ।

(१) एकमेव दर्शनं रूपातिरेव दर्शनम् ।^१

अर्थात् 'एक ही दर्शन' 'रूपाति ही दर्शन' । अभिप्राय यह है कि लौकिक ज्ञान रांष्ट्र में 'रूपाति' या 'बुद्धि का वृत्ति' ही 'दर्शन' है । इस प्रकार अविद्या के कारण बुद्धि वृत्ति को 'दर्शन' अर्थात् 'पौष्ट्य' चैतन्य के साथ एकाकार मान लिया जाता है ।

(२) आदिविद्वान्निर्माणचक्षुमधिष्ठाय कश्चरवाद् भगवान् पारमर्षिस्तुरये विज्ञासुमानाय तन्त्रं प्रोवाच ।^२

(३) समणुमात्रमात्मानमनुविद्यास्मीत्येव तावत् सम्प्रजानीते ।^३

अभिप्राय यह है कि अणु मात्र तथा सभी कारणों की अपेक्षा सूक्ष्म तत्त्व अक्षितामात्र या बुद्धि तत्त्व का एव तत्त्वके आध्यात्मिक स्वरूप भान के अनुग्राह्य केवल 'अस्मि' या 'मैं हूँ' इस रूप में ही भान होता है ।

(४) व्यक्तमव्यक्तं वा सत्प्रमात्मन्येव अभिपरीक्ष्य तत्र सम्पद-
मनुनन्दति आत्मसम्पदं मन्वानस्तस्य व्यापः । मनुसोचति आत्मज्या-
पदं मन्वमानः स सर्वोऽविबुद्धः ।^४

१. ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य की टीका, २-२-१० ।

२. योगभाष्य, २-४ ।

३. योगभाष्य, १-२२ योगी लोगों में तपस्या के कारण सूक्ष्म शरीर का वित्त बनाने की शक्ति हो जाती है, जिसके द्वारा वे अपनी इच्छा से अनेक शरीर धारण कर लेते हैं और अपूर्व कार्यों का सम्पादन करते हैं । इसे 'निर्माणकाय' कहते हैं । इसी प्रकार योगशक्त से अनेक प्रकार के वित्तों का भी निर्माण योगी लोग कर लेते हैं और उनके द्वारा ज्ञान का प्रचार करते हैं । इसे 'निर्माणचित्त' कहते हैं । बौद्ध दर्शन में इसका विशेष प्रचार है ।

४. योगभाष्य, २-५ ।

५. योगभाष्य, २-६ ।

अभिप्राय यह है कि व्यक्त या अङ्गक सत्त्व जो, अर्थात् स्त्री, पुत्र-पशु आदि चेतन तथा शम्पा, आमन आदि अचेतन वस्तु को अपना ही स्वरूप मान कर उनकी सम्पत्ति को भी अपनी ही सम्पत्ति मानकर लोग आनन्दित होते हैं और उनकी विरक्तियों को अपनी ही विरक्ति समझकर, लोभ शोक में पड़े रहते हैं, ये सभी मोह में पड़े हैं ।

(५) बुद्धि. पर पुन्यमाकारशीलविद्याऽभिबिभक्तमपश्यन् कुर्यात्तत्रात्मबुद्धिं मोहेन ।^१

अभिप्राय यह है कि 'बुद्धि' से परे, अर्थात् भिन्न रूप का, न 'पुरुष' है, उसे अपने से आकार (स्वरूप सदाविबुद्धि), शूल (प्रौढावस्था) विद्या (चैतन्य) आदि से द्वारा भिन्न न देखकर, मोह में उसमें (अर्थात् बुद्धि में) आत्मबुद्धि करे ।

(६) 'स्यात् स्वरूप. सहृदय सपरिहार स प्रत्यक्षमर्थ, कुशल-स्य नाऽपदप्राप्तौ, परमात् कुशल हि मे वृत्त्यर्थम् यात्रायमावाप गत. रघोऽपि अपकपलमप कल्पति' ।

अभिप्राय यह है कि यश करने से प्रधान पुण्य कर्माशय उत्पन्न होता है किन्तु साथ ही साथ (यश में पशु-हिंसा करने के कारण) पाप-कर्माशय भी उत्पन्न होता ही है । उस प्रधान पुण्य के साथ नीच रूप से पाप का भी स्वरूप सम्पर्क है । प्रायश्चित्त आदि करने से उस पाप का परिहार हो सकता है और वह ० प कथञ्चित् मष्ट किया जा सकता है । किन्तु कुशल अर्थात् विशेष पुण्य कर्माशय को वह (पाप) नाश नहीं कर सकता है, क्योंकि हमारे और भी अन्य कुशल पुण्य कर्म हैं । वहाँ यह स्वरूप पाप-कर्माशय 'आवाप' को प्राप्तकर अर्थात् क्षीय होकर स्वर्ग में शोच ही दुःख देगा ।

(७) 'रूपानिशया वृत्तिशयाश्च परस्परैश्च विरुध्यन्ते मामान्यानि त्वत्तिशयः सह प्रवर्तन्ते'^२

1 योगभाष्य, २-४ ।

2 योगभाष्य, २-१३ ।

3 योगभाष्य, २-१३ ।

अभिप्राय यह है कि बुद्धि के जो धर्म-अधर्म, ज्ञान-विज्ञान, चैराम्य-अचैराम्य, ऐश्वर्य-अनैश्वर्य ये आठ भावरूपों के अविशेष हैं तथा वृत्ति के जो शान्त, घोर और गूढ़ ये तीन अतिशय (उत्कटता) हैं, इनमें परस्पर विरोध होता है, अर्थात् जब धर्म का उत्कट होता है तब अधर्म का उत्कर्ष नहीं होता इत्यादि ; किन्तु बुद्धि का साधारण भाव या वृत्ति अतिशय के साथ विरोध नहीं करता, मिला कर ही कार्य करती है ।

(८) 'तुर्यदेशश्रवणानामेकदेशभुक्तिर्वर्षेषां भवति' १

अभिप्राय यह है कि समान देश अर्थात् आकाश में रहने वाले सभी श्रवण-ज्ञान युक्त व्यक्तियों का एक ही देशावच्छिन्न भुक्ति है, अर्थात् सभी का धोषेन्द्रिय एक आकाश ही है ।

(९) 'तत्संयोगहेतुविमज्जनात्संसारमार्थान्तिको दुःखप्रतीकारः ।

अभिप्राय यह है कि पुरुष और प्रकृति के संयोग के हेतु के परिणाम से दुःख का आत्मन्ति-विनाश हो सकता है ।

किसी का मत है कि 'अष्टितन्त्र' भी पञ्चशिक्ष का ही ग्रंथ है ।

विन्ध्यवास या विन्ध्यवासिन् एक बहुत प्रसिद्ध साधु के आचार्य थे । इनका मत अनेक ग्रन्थों में उल्लिखित मिलता है । कुमारिल के 'इत्थोक्तवार्तिक', 'भोजवृत्ति', 'भेषातिथिमाष्य', आदि ग्रन्थों में भी इनके मत की चर्चा है ।

मृत्यु के पश्चात् 'सातिशहिक शरीर' के दाग जोष अन्यत्र जाता है । इस मत का विन्ध्यबास नहीं स्वीकार करते, यह कुमारिल ने कहा है १०

1. योगभाष्य, २-४१ । 2. ब्रह्मसूत्र-शांकर भाष्य की टीका भामती, २-२-१० । 3. पृष्ठ ३६३, कारिका १४३ ; ७०४, ६२ । 4. ४-२२ । 5. मनसोहता, १-५५ । 6. अन्तराभवदेहस्तु निषिद्धो विन्ध्यवासिना-इत्थोक्तवार्तिक, आत्मकाद ६२ ।

इनके अतिरिक्त प्राचीन आचार्यों में वायसस्प्य, बोदु, देवल आदि के नाम प्रसिद्ध हैं, किन्तु इनके ग्रन्थों का भी परिचय प्राप्त नहीं है।

१८^{वीं} शताब्दी की सदी में विज्ञानभित्त बहुत बड़े विद्वान् हुए हैं। कहा जाता है कि उत्तमान 'सांख्यसूत्र' और उसका 'सांख्यप्रवचन-भाष्य', ये दोनों इन्हीं की रचनाएँ हैं। इन्होंने व्यासभाष्य पर 'योगवार्तिक', ब्रह्मसूत्र पर 'विज्ञानामृत-भाष्य' भी लिखे हैं। इनके अतिरिक्त 'सांख्य-सार', एवं 'योगसार' भी इन्हीं की रचनाएँ हैं। ये बहुत स्पष्टतन्त्र विचार के विद्वान् थे। इनके ग्रन्थों में सांख्य और वेदान्त के विचारों का सामंभरण है। इसलिए 'सांख्यसूत्र' तथा 'भाष्य' को विद्वानों ने सांख्य-दर्शन का प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं माना है।

शताब्दी की सदी में अनिरुद्धमह ने सांख्यसूत्र पर एक वृत्ति लिखी है जिसके ऊपर वेदान्तिन महादेव ने सांख्यवृत्तिसार लिखा है। वृत्ति बहुत स्पष्टतन्त्र दीक्षा है।

१९^{वीं} शताब्दी की दूसरी सदी में 'ईश्वरचरण' एक बहुत प्रसिद्ध सांख्य के आचार्य हुए हैं। इन्होंने 'पट्टितन्त्र' के आधार पर 'सांख्यकारिका' नाम का एक सर्वाङ्गपूर्ण ग्रन्थ लिखा। इस ग्रन्थ में सत्तर कारिकाएँ थीं। इसलिए इसे 'सुवर्णमस्तुति' भी लोग कहते हैं। किन्तु खेद है कि पहली सदी के आस-पास में इसकी बहुत ही प्रधान एक कारिका किसी कारण से नष्ट हो गयी और केवल उनहत्तर ही कारिकाएँ हमारे विद्वानों की मिली हैं। फिर भी सांख्यदर्शन पर यही एकमात्र ग्रन्थ तक दिन से प्रामाणिक माना गया है, अतएव इसी के आधार पर प्रस्तुत ग्रन्थ लिखा गया है। सांख्यकारिका की निम्नलिखित व्याख्याएँ मिलती हैं—

१—माटर या मादर-वृत्ति—यह सब से प्राचीन टीका है। 'अनु-योगद्वार' नाम के दूसरी सदी के एक जैन-ग्रन्थ में इसकी चर्चा है। यह

हीका प्रधान है। काशी में प्रकाशित 'माटखान' इसमें भिन्न शीर्षक नवीन है।

२—गौड़पाद-भाष्य—यह भी प्राचीन टीका है। इनमें केवल छन्दोत्तर श्लोकाओं पर भाष्य है। इस भाष्य में कांश्य के साक्षात्कार स्वरूप की दो चार चर्चा है, जिसमें कांश्य का कुछ ज्ञान हो जाता है। इसके रचयिता कौन गौड़पाद यह टीका में कहा नहीं जा सकता।

३—जयमङ्गला—इसके लेखक 'जङ्गम' हैं, भूषण ने इन्हें 'मङ्गलवाच' लोग कहते हैं। इसके मङ्गलानन्द में लेखक ने कुछ की प्रशंसा किया है, अतएव यह लेखक छोटे और विद्वान् मान्य होते हैं। इसका समय आठवीं या नवीं सदी कहा जा सकता है।

४—त्रिष्टिका—सप्तमी मदी के सम्पादी विद्वान् नारायणदीन। इसके रचयिता हैं। गृधराचर्यानिधय की 'तत्त्वकीमुदी' टीका की अनुगामिनी यह टीका है।

५—मरण-साध्य-योग—२०वीं मदी के दुर्गा (धनाल) के प्रसिद्ध सांगवाचाय हर्षिहरस्यक ने संस्कृत भाषा में यह ध्याख्या लिखी है।

६—तत्त्वकीमुदी—वाचस्पतिनिधय (प्रथम, वृद्ध) ने यह विस्तृत टीका लिखी है। इसका यह पंचवीं ग्रन्थ है। २०वीं मदी के मध्यकाल में १११० में वाचस्पतिनिधय निधन में लग्य हुए थे। वास्तव में वे एक बहुत बड़े विद्वान् थे। वे 'शिव-दर्शनटीकाशास्त्र' कहलाते हैं। इनकी तत्त्वकीमुदी विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थ है। अर्थात्पूजा होने के कारण विद्वानों ने इस सांग्यशास्त्र का एक प्रधान प्रकरण ग्रन्थ ही मान लिया है। पण्डित यह है कि वाचस्पतिनिधय ने इस ध्याख्या की व्याख्यान की शक्ति से लिखा है। उन्होंने अस्मि के तत्त्वों की व्याख्यात्मक या शैक्षिक ज्ञान के तत्त्वों के ज्ञान ही मान कर वाच-दर्शन की प्रक्रिया के अनुसार ज्ञान के वैदिक (अर्थात् बुद्धिमान में निहित हुए) तत्त्वों का

इनके अतिरिक्त प्राचीन आचार्यों में वार्पणस्य, नोद, देवल आदि के नाम प्रसिद्ध हैं, किन्तु इनके मतों का भी परिचय प्राप्त नहीं है।

१८ सोलहवीं सदी में विश्वनाथ बहुत बड़े विद्वान् हुए हैं। कहा जाता है कि वत्तमान 'सांख्यसूत्र' और उसका 'साम्यप्रवचन-भाष्य', ईदानीं इन्हीं की रचनाएँ हैं। इन्होंने न्यासभाष्य पर 'योगवार्तिक', सूत्र पर 'विश्वनाथसूत्र-भाष्य' भी लिखे हैं। इनके अतिरिक्त 'सांख्य-सार', एवं 'योगसार' भी इन्हीं की रचनाएँ हैं। ये बहुत स्तम्भ विचारक विद्वान् थे। इनके ग्रन्थों में सांख्य और वेदान्त के विचारों का सम्मिश्रण है। इसलिये 'सांख्यसूत्र' तथा 'भाष्य' को विद्वानों ने सांख्य-दर्शन का प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं माना है।

सोलहवीं सदी में अनिङ्गदभट्ट ने सांख्यसूत्र पर एक वृत्ति लिखी है जिसके ऊपर वेदान्तिन महादेव ने सांख्यवृत्तिसार लिखा है। वृत्ति इन उपर्युक्त दीक्षा है।

इसके पूर्व दसवीं सदी में 'ईशानकृष्ण' एक बहुत प्रसिद्ध सांख्य आचार्य हुए हैं। उन्होंने 'पट्टिस्तम्भ' के आधार पर 'सांख्यकारिका' नाम का एक सर्वाङ्गपूर्ण ग्रन्थ लिखा। इस ग्रन्थ में सत्तर कारिकाएँ थीं। इसलिये इसे 'सुवर्णसप्तति' भी लोग कहते हैं। किन्तु लोद है कि हली सदी के आस-पास में इसकी बहुत ही प्रचलित एक कारिका हठी कारण से नष्ट हो गयी और केवल उनहत्तर ही कारिकाएँ हमारे विद्वानों की मिली हैं। फिर भी सांख्यदर्शन पर यही एकमात्र ग्रन्थ सब इन से प्रामाणिक माना गया है, अतएव इसी के आधार पर प्रस्तुत यह लिखा गया है। सांख्यकारिका की निम्नलिखित व्याख्याएँ मिली हैं—

१—माठर या मादुर-वृत्ति—यह सब से प्राचीन टीका है। 'अनु-मादुर' नाम के दसवीं सदी के एक जैन-ग्रन्थ में इसकी चर्चा है। यह

टीका प्रभाव्य है। कश्मी से प्रकाशित 'माटरकुत्त' इससे भिन्न और नवीन है।

२—गोदपाद-भाष्य—यह भी प्राचीन टीका है। इसमें केवल अनेकतर करिवाणों पर भाष्य है। इस भाष्य में सांख्य के वास्तविक स्वरूप की दो बार चर्चा है, जिससे सांख्य का कुछ ज्ञान हो जाता है। इसके रचयिता कौन गोदपाद यह टीका से कहा नहीं जा सकता।

३—जयनकुला—इसके लेखक 'शंकराचार्य' हैं, भूल से इन्हें 'गङ्गाधराचार्य' लेन कहते हैं। इसके मङ्गलाचार्य में लेखक ने बुद्ध की प्रशंसा किया है, अतएव यह लेखक कोई बौद्ध विद्वान् मान्य होते हैं। इनका समय आठवीं या नवीं सदी कहा जा सकता है।

४—चन्द्रिका—सत्रवीं सदी के सम्भाषी विद्वान् नारायणसीमं इसके रचयिता हैं। बुद्धवाचस्पतिमिश्र की 'तत्त्वकीमुदी' टीका की श्रुतगामिनी यह टीका है।

५—सरल-सांख्य-योग—१०वीं सदी के दुयली (दंगला) के प्रसिद्ध सांख्य्याचार्य हविर्भरणक ने दंगला भाषा में यह व्याख्या लिखी है।

६—तत्त्वकीमुदी—वाचस्पतिमिश्र (ग्रन्थ, बुद्ध) ने यह विस्तृत टीका लिखी है। इनमें यह पाँचवाँ ग्रन्थ है। इसी सदी के मध्यकाल में १० में वाचस्पतिमिश्र मिश्रित में रचयित हुए थे। वास्तव में वे एक बहुत बड़े विद्वान् थे। वे 'त्रयोदश-दर्शनचक्राकार' कहलाते हैं। इनकी 'तत्त्वकीमुदी विद्वत्तत्त्वपूर्ण' ग्रन्थ है। 'सुबोद्धपूर्ण' होने के कारण विद्वानों ने इसे सांख्यशास्त्र का एक प्रधान प्रकरण ग्रन्थ ही मान लिया है। परन्तु सन्देह है कि वाचस्पतिमिश्र ने इस व्याख्या को न्याय-भूमि की दृष्टि से लिखा है। इन्होंने सांख्य के तत्त्वों को व्यावहारिक या लौकिक जगत् के तत्त्वों के समान ही ज्ञान कर न्याय-दर्शन की प्रक्रिया के अनुसार सांख्य के बौद्धिक (अर्थात् बुद्धिकत्व से निम्न) तत्त्वों का

विचार किया। अतएव सांख्य-दर्शन के रहस्य को प्रतिपादन करने में यह टीका सफल नहीं है। इसके भी ऊपर स्वतन्त्ररूप से अनेक व्याख्याएँ लिखी गयी हैं, किन्तु वे सभी सांख्य के रहस्य से परा-दुलभ हैं।

८—शक्तिदापिका—यह एक अज्ञातनाम लेखक की टीका है। यद्यपि इसके अन्त में 'कृतिरिव भोगावसरानिभाषणान्' लिखा है, किन्तु यह भूल है। यह टीका प्राचीन नहीं है। इसमें (सांख्य) सूत्र तथा भाष्य का उल्लेख है।^१

९—सुवर्णसम्पन्नभाष्य—कहा जाता है कि छठी सदी के विद्वान् परमार्थ ने इसे चीनी-भाषा में अनुवाद किया था। हाल में पण्डित ऐय्याम्बामोशारत्राने इसे चानाभाषा से संस्कृत-भाषा में अनुवाद कर प्रकाशित किया है।

इनके अनिश्चित और भाँटीसरे अत्रकशित हैं जिनका यहाँ बल्लेज नहीं किया जा सकता। इन सभी के अध्ययन करने के अनन्तर मुझे तो यह मालूम होना है कि सांख्य के तत्त्वों के ग्रहण को विद्वानों ने बिना समझे न्यायदर्शन की तरह उनका विचार लिया है। इसी कारण यथार्थ में वे नीकार्थे 'सांख्यकारिका' की उचित व्याख्या न कर पायीं। तथापि कुछ की कृपा से जो कुछ मुझे समझ में आया है उसी के आधार पर मैंने प्रस्तुत ग्रन्थ में 'सांख्य दर्शन' का निरूपण किया है।

योग-दर्शन के लिए हमने योगसूत्र, योगभाष्य तथा योगवार्तिक ही को आधार मान कर प्रस्तुत पुस्तक में तत्त्वों का निवेदन किया है।

लक्ष्य और उनकी प्राप्ति

दुःखनिवृत्ति के उपाय—ऊपर कहा गया है कि तीन प्रकार के दुःख में आयात पाने पर उन दुःखों के नाश करने के उपाय को लोग दृढ़ते हैं। यदि मायावश उपाय न हो तो इन दुःखों का नाश हो जाय, तो कठिन उपाय को दृढ़ता व्यर्थ है। कहा भी है—

अस्ते चेन्मधु विन्देत् किमर्थं पर्वतं व्रजेत् ।

सुख गमन-स्थान में ही अर्थात् बिना यात्रा के ही यदि मधु मिल जाय तो उसे दूधने के लिए पर्वत पर लौफ क्यों जायें ।

परन्तु साधारण उपाय से निश्चित रूप में तथा सर्वदा के लिए दुःख का नाश नहीं होता । अतएव ऐसे उपाय को दूधना आवश्यक है जिससे दुःख से सर्वदा के लिए छुटकारा अवश्य मिल जाय । इसीलिए कहा है—

दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ।¹

अर्थात् दृष्ट (अतिसाधारण या लौकिक) उपायों से दुःख का नाश यदि ही जाय, तो अन्य उपायों को दूधने का प्रयास व्यर्थ है । परन्तु यह बात सत्य नहीं है । साधारण उपायों के द्वारा दुःखों का कुछ क्षण के लिए भले ही नाश हो जाय, किन्तु यह नाश न तो अवश्य ही हो जायगा और न सर्वदा के लिए ही होगा । इसीलिए अन्य प्रकार का उपाय दूधना आवश्यक है ।

अस्तु, लौकिक उपाय से दुःख का ऐकान्तिक तथा अत्यन्तिक नाश न हो, किन्तु वेद तो बहुत प्रामाणिक ग्रंथ है और उसमें लिखा है कि—‘सर्गाधामो ज्योतिष्मिमेन व्रजेत् ।’ स्वर्ग की इच्छा करनेवाला ज्योतिष्मि नाम का याग करे । ‘स्वर्ग’ वह स्थान है जहाँ दुःख न हो, जो इच्छा प्राप्त करने से मिले तथा जहाँ तुल्य ही सर्वदा के लिए हो एवं बाद की कभी दुःख से ग्रहित न हो । वैसा कहा है—

यत्र दुःखेन सन्निवर्त्त न च यस्तमनन्तरम् ।²

अमितापोपनीर्व च तत्सर्वं स्थपदास्पदम् ॥

ऐसे स्थान में जाने से दुःख से सदा के लिए छुटकारा मिल जाता है । इसीलिए दुःख से सदा छुटकारा पाने की इच्छा करनेवाले वैदिक विधान के अनुसार याग करें और पदा तुल्य रहें । याग अनेक प्रकार का होता है—कोई एक गह्वरे में, कोई छः गह्वरों में और कोई सात

भर में सम्पन्न होता है। अतएव अधिक से अधिक एक साल ही के परिश्रम से दुःख का सदा के लिए नाश हो जाने के कारण जिज्ञासु को वैदिक उपायो का अवलम्बन करना उचित है।

परन्तु वैदिक याग करने में अनेक दोष हैं। याग करने में पशु-

याग सम्पन्न होती है और याग करने से स्वर्ग की प्राप्ति होती है किन्तु याग के सम्पादन करने में की गई हिंसा से पाप भी तो होता ही है। अतएव स्वर्ग में जाकर उस पाप से उत्पन्न दुःख का भोग भी करना ही पड़ता है। इसलिए वैदिक उपाय के द्वारा भी दुःख की निवृत्ति सर्वथा नहीं होती। यही बात ईश्वरकृष्ण ने कही है—

दृष्टवदानुर्भावकः स ह्यविशद्विद्यातिशययुक्तः ।

साधारण उपायो के समान वैदिक उपाय भी दुःख का आतन्त्रिक और ऐकान्तिक नाश नहीं करता, क्योंकि वैदिक उपाय में पशु की हिंसा होने के कारण विशुद्धि नहीं है। याग करने से याग करनेवाले के अन्तःकरण में एक शुभ सस्कार उत्पन्न होता है और जितनी शक्ति उस सस्कार में होती है उतनी ही समय तक याग करनेवाला स्वर्ग में रहता है। बाद को वह पुनः प्लोष्ट हो जाता है, याग करनेवाला पुनः ससार में लौट कर आ जाता है और फिर दुःख भोगने लगता है। तीसरी बात यह है कि वेद के अनुसार अग्निष्टोम वाग करने से तो

से सर्वथा छुटकार नहीं होता । अतः एव दुःख से मुक्ति के लिए दूसरे किसी उपाय को ढूँढना चाहिए । इसीलिए कहा है—

तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्त्यन्वक्तृश्रविज्ञानान् ॥^१

अर्थात् 'लौकिक एव' वैदिक उपग्रहों से मिलने लगाव अधिक बढ़ाए देने वाला है । यह उपाय है सांख्य-दर्शन में प्रतिपादित 'अव्यक्त', 'अव्यक्त' तथा 'शु' का विशेष ज्ञान का प्राप्ति करना । इसीलिए सांख्य-दर्शन का अध्ययन करना आवश्यक है ।

सांख्य के तत्त्व—ये उपर्युक्त दोनों शब्द एक प्रकार से सांख्य-दर्शन के पारिभाषिक शब्द हैं । इनका विश्लेषण करते हुए गौतमपाद ने अपने भाष्य में कहा है—

“अत्र अव्यक्तं महदादि बुद्धिः, अहङ्कारः पञ्च तन्मात्राणि (शब्द-तन्मात्रम्, स्पर्शतन्मात्रम्, रूपतन्मात्रम्, रसतन्मात्रम्, गन्धतन्मात्रम्) एकादश इन्द्रियाणि, पञ्च महाभूताणि । अव्यक्तं प्रधानम् । इह पुरुषः । एवमेतानि पञ्चविंशतितत्त्वानि अव्यक्त्यव्यक्ताः कथ्यन्ते । एतद्विज्ञानाच्छ्रेय इति । अतः च-

पञ्चविंशतितत्त्वज्ञो यत्र कुत्राप्यमेव ॥

तथैव मुरडो शिखी वापि मुच्यते नात्र संशयः ॥”^२

अतः इन्द्रियों का निरूपण ईश्वरकृपे से स्वयं किया है—

बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनस्यमाकर्षणानि ।

वान्स्पार्श्वपादघायूपस्थास्रवकर्मैन्द्रियास्थानि ॥^३

एकादशमिन्द्रियं मनः ॥^४

व्यक्त शब्द से महत् आदि तैदित तत्त्व समझे जाते हैं—बुद्धि, अहङ्कार, सुन्दरतन्मात्र, स्पर्शतन्मात्र, रूपतन्मात्र, रसतन्मात्र तथा गन्धत-

१. सांख्यकारिका, २ । २. गौतमपादभाष्य, सांख्यकारिका, २ ।

३. सांख्यकारिका, २६ । ४. नागार्जुनीयसूत्र—चन्द्रिका, २७ ।

स्नाता, शौच, व्रत, वासिका, जिह्वा, तथा त्वग् ये पाच दान देनेवाली इन्द्रियाँ, मुख, हाथ, पैर, मल को बाहर निकालने वाली तथा सन्तान उत्पन्न करनेवाली वननेन्द्रिय ये पाच कर्म करनेवाली इन्द्रियाँ तथा मदारहा मन और आकाश, वायु, अग्नि, जल तथा पृथिवी ये पाच महाभूत मिल कर तेईस 'व्यक्त' हैं। एक मात्र प्रधान अर्थात् मूलप्रकृति 'अव्यक्त' है इस तीन पुरुष 'ज्ञ' है।

इन प्रकार सख्य भूमि में प्रवेश करने से ज्ञिमान के सामने ये ही पचीस तत्त्व सम्पद्यक्षेत्र के अन्तर्गत देख पड़ते हैं। इन्हीं का विशेष ज्ञान प्राप्त करने पर हृत् की ऐकान्तिक तथा आत्मन्तिक निर्मुक्ति होती है। कहा भी है—कदाकरी कोकर, या शिर के बाला को मुदहन कर, या शिर पर भिया रताकर किछी आश्रम में रहता हुआ जो-भोई इन पचीस तत्त्वों को जानता है, वह निस्तन्देह (दुःख से मुक्त होवा है) इसलिए इन पचीस तत्त्वों का विशेष ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।

इन तत्त्वों का इनके स्वरूप के अनुसार ईश्वरकृष्ण ने चार विभाग किए हैं—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदायाः प्रकृतिविस्तृतयः सप्त ।

पौण्डराकस्तु निकारी न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥२॥

मूला ५२ कि किसी का विकार नहीं है। पर सब का मूल, प्रकृति या कारण है। मूलत्, अहंकार तथा शब्द आदि पांच तन्माश्रयों से सात प्रकृति-विकृति हैं। ये दूसरों को उत्पन्न करते हैं, इस प्रकार ये प्रकृति हैं, और सब अपने कारण से उत्पन्न होते हैं इसलिए स्थिति भी है। पांच सनेन्द्रियाँ, पांच कर्मेन्द्रियाँ, पांच भूत तथा मनस् ये केवल विकृति हैं, ये किसी के कारण नहीं हैं। पुरुष न तो किसी का कारण (प्रकृति) ही है और न विकृति ही है।

इन तत्त्वों को विशेष रूप से जानने के लिए उनके योग्य साधन

अर्थात् प्रमाणों की आवश्यकता है। इसलिए अब प्रमाणों का विचार यहाँ किया जाता है।

प्रमाणनिरूपण

प्रमाण-विचार—किसी वस्तु को जानने के लिए उसका साधन चाहिए। फिर जिस लक्षण का 'प्रमेय' या 'ज्ञेय' अर्थात् जानने की वस्तु हो, उसी के योग्य उसके जानने का साधन अर्थात् 'प्रमाण' भी होना चाहिए। यदि 'ज्ञेय' सूक्ष्म हो तो जानने के साधन को भी सूक्ष्म होना चाहिए। इस प्रकार 'प्रमेय' को जानने ही से उसके योग्य साधन अर्थात् 'प्रमाण' को दृढ़ता है, और योंही 'प्रमाण' के मिल जाने ही से 'प्रमेय' का विशेष ज्ञान प्राप्त हो सकता है। इस में एक प्रकार से 'अन्योन्याश्रय' दोष होने के कारण कठिनाई उत्पन्न हो जाती है।

इस के समाधान में यह समझना चाहिए कि विज्ञान ने न्याय-वैशेषिक तथा पूर्वभेदोंवाला के तत्त्वों का विशेष ज्ञान इसके पूर्व ही प्राप्त कर लिया है और पृथिवी आदि चार भूखंडों के परमाणु, आकाश, काश, दिग्, आत्मा और मनस् इन नौ नित्य द्रव्यों का परिचय विज्ञान को प्राप्त है। किन्तु इससे उसे संतोष न होने के कारण वह आगे सूक्ष्म स्तर में जाकर तत्त्वों की खोज करना चाहता है। इससे इतना तो स्पष्ट है कि साधन का 'प्रमेय' न्याय के नौ नित्य द्रव्यों से सूक्ष्म आवश्यक है। अतएव साधन के 'प्रमेय' को जानने के लिए न्याय के प्रमाणों से सूक्ष्म स्वरूप के प्रमाणों की प्रक्रिया को जानने की आवश्यकता है। इसलिए यहाँ पहले प्रमाणों का विचार आवश्यक है।

प्रमाणों की संख्या का विचार—साधन के प्रमेय तीन प्रकार के हैं यह ऊपर कहा गया है। इन तीनोंके जानने के लिए कितने प्रमाणों की अपेक्षा होगी चाहिए वह भी विचार करने का विषय है, क्योंकि भिन्न-भिन्न दर्शन में प्रमाणों की संख्या भिन्न-भिन्न मानी गई है। भारत की सदी के वैदिक विद्वान् परदराजमिश्र ने कहा है—

१. साक्षिकरक्षा, कृष्ण ५६, पार्ष्वतसंस्करण।

प्रत्यक्षमेकं चार्वाकः कारणादनुगतौ पुनः ।

अनुमानं च तथाश्च सांख्यश्च शब्दं च ते अपि ॥

न्यायैकदेशिनोऽप्येवमुपमानं च केचन ।

अर्थापत्त्या सहैवानि चत्वार्याह प्रभाकरः ।

अभाववष्टान्वेनानि भाट्टा वेदाभिनस्तथा ॥

सम्भवैतिह्ययुक्तानि तानि पौराणिका जगुः ।

चार्वाक ने 'प्रत्यक्ष' मान एक, वैशेषिक तथा बौद्ध ने 'प्रत्यक्ष' और 'अनुमान' ये दो, सांख्य ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान' तथा 'शब्द' ये तीन, एकदेशी नैयायिक अर्थात् भूषणका (भास्कर) ने भी 'प्रत्यक्ष' 'अनुमान' तथा 'शब्द' ये तीन, अन्य नैयायिकों ने उपर्युक्त तीन के अतिरिक्त 'उपमान' ये चार, प्रभाकरमिश्र (गुरुमन्त्रालय) मीमांसक ने उपर्युक्त

सब में प्रमाणों की संख्या को स्वीकार करने में किसी को स्वतन्त्र नही है। प्रमेयों के आरूप पर प्रमाणों की संख्या निर्भर है। यदि एक ही प्रमाण से प्रमेयों का ज्ञान हो जाय तो दो प्रमाण क्यों माना जाय, यदि दो से निवृत्ति हो सके तो तीन क्यों स्वीकार किया जाय। इसलिए यह विचार आवश्यक है कि किस दर्शन के लिए कितने प्रमाणों की अपेक्षा है। सांख्य-दर्शन के तीन प्रकार के प्रमेयों को जानने के लिए तीन ही प्रमाणों की आवश्यकता होती है। इसीलिए सांख्य के आचार्यों ने कहा है—

दृष्टमनुमानभास्त्वचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् ।

त्रिविध प्रमाणमिष्ट प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥^१

सांख्य में तीन ही प्रमाण—प्रमाण के द्वारा प्रमेय की सिद्धि होती है। इसलिए तीन ही प्रकार के प्रमाण को सांख्याचार्यों ने स्वीकार किया है। इन्हीं तीनों प्रमाणों से सांख्य के पचीस तत्त्वों की सिद्धि होती है। जैसा गौड़पाद ने कहा है—

प्रमेयं—प्रधानं बुद्धिरहङ्कारः पञ्च तन्मात्राव्येकदशेन्द्रियाणि
पञ्च महाभूतानि पुरुष इति । एतानि पञ्चविंशतिवत्त्वानि व्यक्ता-
व्यक्तज्ञा इत्युच्यन्ते । तत्र किञ्चित् प्रत्यक्षेण साध्यं किञ्चित्सुमानेन
किञ्चिदागमेनेति त्रिविधं प्रमाणमुक्तम् ।^१

उपर्युक्त प्रधान आदि पचीस तत्व ही व्यक्त, अव्यक्त तथा उ-
क्त कहते हैं। इनमें से कुछ प्रत्यक्ष के द्वारा, कुछ अनुमान के द्वारा और
कुछ आगम के द्वारा सिद्ध होते हैं, इसीलिए प्रत्यक्ष, अनुमान तथा
आगम या श्रान्तवचन ये तीन प्रमाण (सांख्य में) माने गये हैं।
प्रमाणों के लक्षण की ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

प्रतिषिधयाप्यवसायो दृष्टं त्रिविधमनुमानमास्त्यासम् ।

तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकमात्राविराप्तवचनं तु ॥^२

प्रमाणों के लक्षण—प्रत्यक्ष (प्रत्यक्ष के योग्य विषय में (अर्थात्
सांख्यदर्शन में गिनते गये प्रत्यक्ष के योग्य प्रमेयों के सम्बन्ध में)
जो अध्यवसाय अर्थात् बुद्धि के द्वारा निश्चयवत्तम ज्ञान उसके साधन
को ही 'दृष्ट' अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं।

प्रत्यक्ष की प्रक्रिया—सांख्यदर्शन में प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान की
व्यवस्था की परिवर्तनी न्यायवैशेषिक की प्रक्रिया से बहुत भिन्न है। इसलिए
इस प्रक्रिया का निरूपण यहाँ किया जाना उचित है।

सान्त्वयन्तश्च बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् ।

तस्माच्च त्रिविधं कर्णं दृष्टिं द्वापयि शेषायि ॥^३

१. सांख्यकारिका, गौड़पादभाष्य, ४। २. सांख्यकारिका, ५।

३. सांख्यकारिका, ३५।

सांख्य में दो प्रकार के करण हैं । उनमें बुद्धि, अहङ्कार तथा मन ये तीन अन्तःकरण हैं । प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए ये 'द्वारि' (द्वार हैं जिनके) हैं और पांच ज्ञानेन्द्रियाँ 'द्वार' कहलाती हैं । अर्थात् सांख्यमत में प्रत्यक्ष ज्ञान सभी विषयों के प्रत्यक्ष ज्ञान को अन्तःकरणों के साहाय्य लेकर बुद्धि ही प्राप्त करता है । बुद्धि परिणामिनी है । उसके व्यापार को वृत्ति कहते हैं । चित् स्वरूप 'क' का विषय जब जब बुद्धि पर पड़ता है, तब बुद्धि चेतनवर्ती मालूम होने लगती है और प्रत्यक्ष योग्य तत्वों का प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने के लिए वृत्ति-रूप में अहङ्कार एवं मन को साथ लेकर ज्ञान के विषय की तरफ चल पड़ती है । ज्ञानेन्द्रिया इस वृत्ति के द्वार हैं । उनसे होकर बाहर के शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध तन्मात्राओं के या आकाश आदि पांच भूतों के साथ बुद्धि या बुद्धि-वृत्ति का सम्पर्क होता है जिसके कारण बुद्धि, या बुद्धिवृत्ति जिस विषय के साथ सम्पर्क में आती है, उसी के आकार की हो जाती है और वह आकार पुरुष या ॥ में प्रतिबिम्बित या आरोपित होता है । उसी समय उस विषयका अत्यन्त साक्षात्मक ज्ञान अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञान आरोपयुक्त पुरुष में तद्विनिर्मुक्त हो जाता है । उन्हीं ही प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं और उपर्युक्त प्रणाली प्रत्यक्ष प्रमाण कहा जाता है । दही घात साख्यकारिका, उसका टीका, साख्यधन, प्रवचन-माध्य, योगसूत्रभाष्य आदि ग्रन्थों में वर्णित है ।

विषय विषयं प्रतिविषयम् । प्रतिविषयमध्यवसायः प्रतिविषया-
ध्यवसायः । विषयः शब्दादयः व्यष्टयसायो बुद्धिः । शब्दस्पर्शरूपर-
सगन्धेषु यथाक्रमं श्रोत्रत्वक्चक्षुर्जिह्वाघ्राणेन्द्रियद्वारेण विशेषावधार-
णप्रधाना या बुद्धिरुपपद्यते तद् दृष्टम् । शुद्धत्वात् प्रमाणम् ।

भिन्न-भिन्न हर एक विषय को अर्थात् हर एक विषय के प्रति
बुद्धि के अभिमुख होने, को 'प्रतिविषय' कहते हैं । हर एक विषय का
निश्चयात्मक ज्ञान 'प्रतिविषयाध्यवसाय' है । शब्द आदि विषय हैं । बुद्धि
ही का स्वरूप) निश्चयात्मक ज्ञान है ।

शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्धों में (अर्थात् शब्द आदि पाँच तन्मात्राओं में या आकाश आदि पाँच सूत्रों में) क्रम से ज्ञान, लक्ष्, चक्षु, जिह्वा तथा प्राण इन्द्रियों के द्वार से अर्थात् शब्द (तन्मात्र या आकाश) के प्रत्यक्ष के लिए ज्ञान के द्वार से (विषय प्रदेश में आकर, विषय के साथ सम्पर्क में आकर, विषय के आकार को बुद्धि अपना आकार बनाकर) निरूपणात्मक को बुद्धि उत्पन्न होती है उसे ही वस्तु अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं। ज्ञान होने के कारण यह प्रमाण है।

यत् सम्पर्कं सत् तदाक्षरोस्तेष्वेति विज्ञानं तत् प्रत्यक्षम् ।^१

सम्पर्कं भवत् सम्बन्धस्वाकारधारि भवति बुद्धिज्ञानं बुद्धि-वृत्तिरसत् प्रत्यक्षप्रमाणमित्यर्थः । स्वार्थसन्निकर्षजन्याकारस्वाश्रयो-वृत्तिः प्रत्यक्षं प्रमाणमित्य निष्कर्षः । चक्षुःसिद्धिद्वाराक्षुद्रिपृच्छिरस्य प्रदेशस्य विद्यातुल्या वाद् स्वार्थसन्निकर्षजन्यत्वेन तदाक्षरोस्तेष्वेति भवतीति नासम्भयः ।^२

जिह्व (रस) के साथ सम्पर्क को प्राप्त कर वस्तु (वस्तु) के आकार को प्राप्त करने पर जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वही प्रत्यक्ष ज्ञान है।

सम्पर्क को प्राप्त कर सम्बन्धवस्तु के आकार को धारण करने से जो विज्ञान अर्थात् वृत्तिवृत्ति होती है, वही प्रत्यक्ष-प्रमाण है। बुद्धि और कार्य के सम्पर्क से उत्पन्न जो आकार होता है उसका आश्रय बुद्धि की वृत्ति है अर्थात् बुद्धिर्जन्य ही तब सम्पर्क वस्तु के आकार की हो जाती है, वही प्रत्यक्ष प्रमाण है। वही निष्कर्ष है। चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वार से बाहर निरूपणे वाली बुद्धिवृत्ति प्रदेश की शिक्षा के समान है। प्रदेश के प्रकाश में सदा कोई आकार नहीं है, किन्तु जिह्व वस्तु के साथ सम्पर्क में वह आता है, उसी के आकार का वह भी हो जाता है। इसी ज्ञान को योगभाष्य तथा वर्तनीक के भी व्याख्याओं ने कहा है—

इन्द्रियप्रसाक्षिकया चित्तस्य चक्षुःक्षम्यप्रागात् तद्विषया सामान्य-विशेषात्मनोऽर्पितेन विशेषावधारणप्रधाना वृत्तिः प्रत्यक्षप्रमाणम् ।^३

1. तात्पर्य, १/८२ । 2. अस्त्वप्यवधारणाय, १/८२ । 3. योगभाष्य, १/७८

इन्द्रियाण्येव प्रणालिकया चित्तसञ्चरणमार्गः । तैः सयुज्य तद्-
गोलकद्वारा बाह्यवस्तुपूरकस्य चित्तस्येन्द्रियसाहित्वेनैवार्थाकारः
परिणामो भवति ।^१

इन्द्रियरूप नाली के द्वारा चित्त बाह्य वस्तु के साथ सम्बद्ध हो कर
उसके आकार को धारण कर सामान्य तथा विशेष से युक्त चित्त के
सम्बन्ध में निश्चित ज्ञान को प्राप्त करने वाली बुद्धि की बात ही मन्दबुद्धि
प्रमाण है । अर्थात् इन्द्रियाँ ही तो चित्त के बाहर जाने के लिए नालियाँ
हैं । उनके द्वार से हो कर अर्थात् चक्षु इन्द्रिय के गोलक तभी द्वार से बाहर
जाकर बाहर के वस्तु के साथ एकाकार होकर चित्त इन्द्रिय के साहाय्य से
ही वस्तु के आकार को धारण करता है । यही चित्त का एक परिणाम
है । इसी को मन्दबुद्धि प्रमाण कहते हैं । यह चित्तवृत्ति करण है । उसका
फल है मन्दबुद्धि ज्ञान । यही ज्ञान योगमाध्य और वार्त्तिक में स्पष्ट किया
गया है—

कलमविशिष्टाः पौरुषेयविरचितवृत्तियौघः, बुद्धेः प्रतिसवेदी पुरुषः ।^२
वृत्तिरूपस्य करणस्य फलं पुरुषनिष्ठश्चित्तवृत्तिविषयको यौघः, पुरुषा-
र्धमेव करणानां प्रवृत्तेः । अयं च यौघो विषयदेश एव भवति,
विभुन्वात् । अयं घट इत्याकारा विभ्वरूपा वृत्तिः कारणं तस्या एव
वृत्तेश्चैतन्ये प्रतिविम्बनाच्चैतन्यमध्यय घट इत्याकारमिव मद्बो-
धाख्यं फलं भवतीति ।^३

संश्लेषेण बुद्धेः प्रतिसवेदी तत्समानाकारः पुरुषः ।^४ चित्ते-
प्रतिसङ्गमायास्तदाकारपत्तौ स्वबुद्धिसवेदनम् ।^५ अपरिणामिनी
हि भोक्तृशक्तिरप्रतिसङ्गमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसङ्गान्तेव तद्बु-
त्तिमनुपपत्तिः, तस्याश्च प्राप्त्यैतन्योपग्रहस्वरूपाया बुद्धिवृत्तेः (तुकारि-
मात्रतया बुद्धिवृत्तविशिष्टा हि ज्ञानवृत्तिरुच्यते ।^६

१. योगवार्त्तिक १/७, २. योगभाष्य १/७, ३. योगवार्त्तिक १/७, ४

४. योगवार्त्तिक १/७ । ५. योगसूत्र ४/२२, ६. योगभाष्य ४/२२ ।

पुरुषसम्बन्धी चित्तवृत्ति अर्थात् पुरुष के प्रतिबिम्ब से एकप्रकार रूप से युक्त चित्तवृत्ति ही बोध है। उस बुद्धि का आगोच पुरुष पर पड़ता है इसीलिए बुद्धि का प्रतिबिम्ब ही पुरुष है। यह बोध विषयदेश में ही होता है, क्योंकि विषयदेश में ही विद्यु होने के कारण चैतन्य रहता ही है और विषय के साथ बुद्धिवृत्ति का सम्पर्क होते ही विषयदेश में वर्तमान चैतन्य भी बुद्धि के आकार के समान आकार वाला हो जाता है। इसे लिए 'वृत्तिसाहचर्यमितरत्र' अर्थात् वस्तुमान या विषय की दशा में चित्तवृत्ति के साथ पुरुष का सासृज्य की प्रतीति होती है। यही योगवृत्ति में कहा गया है। अतएव 'अयं घटः—' इस प्रकार की विम्बरूपा चित्तवृत्ति होती है और साथ ही साथ उस वृत्ति के चैतन्य में प्रतिबिम्बित होने के कारण चैतन्य भी 'अयं घटः' इस प्रकार का बोधयुक्त हो जाता है।

संवेदिनी बुद्धि भी प्रतिबिम्बो अर्थात् बुद्धिवृत्ति के समान आकार वाला पुरुष है। चित्ति कटाय होने के कारण कहीं जाती नहीं। वह ही विद्यु है। बुद्धिवृत्ति के साथ विषय के सम्पर्क होने से, विषय देश में वर्तमान चैतन्य भी बुद्धि के आकार का हो जाता है। इसे ही स्व-बुद्धिसंवेदन कहते हैं। इसी बात को भाष्य ने स्पष्ट किया है कि भौतिक शक्ति अर्थात् चैतन्य में परिणाम नहीं होता और अतएव उसका कहीं स्वकर्मण भी नहीं होता। किन्तु परिणामी जब पदार्थ के सम्पर्क से वह भी बुद्धिवृत्ति का अनुकरण करने वाला तथा स्वकर्मण करने वाला मान्य होने लगता है। चैतन्य के प्रतिबिम्ब से विशिष्टबुद्धि चेतन के समान मान्य होने लगती है और बुद्धिवृत्ति से समानता की प्राप्त करने के कारण चैतन्य भी वही के समान वृत्ति धारण कर लेता है। अतएव उसे ज्ञानवृत्ति कहते हैं। यही प्रत्यक्ष ज्ञान तथा प्रत्यक्ष प्रमाण का स्वरूप है।

अप्रमत्तलाकार ने प्रत्यक्षज्ञान के दो मोह किये हैं—प्रमाण और

अप्रमाण । शुद्ध होने से प्रमाण होता है जिसका विचार ऊपर किया गया है । और अशुद्ध होने से अप्रमाण होता है । इसके चार भेद हैं—

अशुद्ध प्रत्यक्ष ज्ञान और उसके भेद—मन्व्यपदेशम्, सविकल्पम्, अर्धव्यतिरेकि, इन्द्रियव्यतिरेकि चेति । नत्र दूरान् कचिदागच्छन्त दृष्ट्वा देवदत्तसारूप्य व्यपदिशति । देवदत्तोऽयमिति या बुद्धिरूपयते तस्मिन्निष्कम्पम्, संशयितत्वादप्रमाणम् । तैमिरिकस्य द्विचन्द्रदर्शनं तदर्थव्यतिरेकि, द्वितीयचन्द्राभावात् । यत्त्वप्रदर्शनं तदिन्द्रियव्यतिरेकि, निद्रोपप्लुतत्वादिन्द्रियाणाम् ॥

दूर से आते हुए किसी को देखकर आनेवाला व्यक्ति देवदत्त के समान है, ऐसी बुद्धि को मन्व्यपदेश कहा है । यद् देवदत्त है इस प्रकार जो बुद्धि होती है उसे सविकल्प कहते हैं । ये दोनों सशय से युक्त हैं अतएव अप्रमाण हैं । नेत्र के दोष के कारण आकाश में दो चन्द्र को देखना अर्धव्यतिरेकि कहा जाता है, क्योंकि दो चन्द्र तो हैं ही नहीं । स्वप्न में वस्तुओं को देखना इन्द्रियव्यतिरेकि कहा जाता है, क्योंकि उस अवस्था में इन्द्रियों नेत्रों में वधार्थ वस्तु को देखने में असमर्थ हैं ।

ये चार प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञान वस्तुतः दोषयुक्त होने के कारण अशुद्ध हैं, इसलिए ये अप्रमाण हैं ।

स्वप्न और योगजप्रत्यक्ष—उपर्युक्त प्रत्यक्ष की प्रणाली जामत अवस्था के लिए है । स्वप्न तथा व्यानावस्था में भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, इसके सम्बन्ध में विश्वामित्र ने कहा है—

स्वप्नध्यानादी घटायाकारतथा चित्तवृत्तेरनुभूयमानत्वाद् वाच्येऽपि ज्ञानाकारः मिद्व्यति । अत्रांशे बोद्धानामस्माकं चैवनाकथ्येऽपि न साम्यम् । अस्माभिर्बाह्यायस्थपि स्वाकाशविति ।^१

1. साख्यवासिका, जयसङ्गलाटीक, ५ ।

2. योगवार्त्तिक, १ । ७ ।

सम-प्रत्यक्ष तथा ध्यानावस्था में बोध-प्रत्यक्ष में बट आदि विषय के आकार को प्राप्त चित्तवृत्ति का अनुभव लोगों को होता है । यदि बाह्य-विषय न होता तो वह अनुभव न हो सकता था । अतएव इस अनुभव के द्वारा ज्ञान-विषय का चित्ताकार में परिणत होना सिद्ध होता है ।

विज्ञानमित्र को कहना है कि इस प्रकार की अनुभूति योगाचार मतानुयायी बौद्धों ने भी मानी है, अतएव इस अंश में यद्यपि बौद्धों के साथ हमारे एकतावस्था है, तथापि बौद्धमत से हमारे मत में भेद है । बौद्ध लोग बाह्यार्थ की प्रत्यक्ष सत्ता नहीं मानते और हमने बाह्यार्थ की भी स्वतन्त्र सत्ता मानी है ।

इसके पक्ष में हमने और कहना आवश्यक मात्तम होता है कि भौतिक-बौद्धों ने तो बाह्यार्थ की भी प्रत्यक्ष स्वतन्त्र सत्ता मानी है, अतएव विज्ञानमित्र की धारणा में दोष यह चलता है । इसलिए यह कहना आवश्यक होगा कि बौद्धों ने यद्यपि बाह्यार्थ की भी स्वतन्त्र सत्ता मानी है, किन्तु उनके मत में बाह्यार्थ दृश्यभङ्गुर है और सांख्य-योग के मत में बाह्यार्थ परिसम्पन्न होता हुआ भी अंशतः स्थिर है, दृश्यभङ्गुर नहीं है । यही बौद्धों के साथ सांख्य-योग में भेद है ।

सांख्यदर्शन तथा सांख्यप्रवचनभाष्य में विज्ञानमित्र ने कहा है कि प्रत्यक्षप्रवक्ष्य की निर्दिष्ट जो ऊपर किया गया है वह केवल ऐन्द्रिय-प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में है । बोधियों के लिए ऐन्द्रिय-प्रत्यक्ष की आवश्यकता नहीं है । उनके लिए उनकी चित्तवृत्ति को प्रत्यक्ष योग्य बल के साथ सम्बद्ध होकर तदावस्थास्थिति होना आवश्यक नहीं है । किन्तु विज्ञानमित्र को इस समाधान से संतोष नहीं है, अतएव उन्होंने पुनः लिखा है—

सांख्य समाधानमाह—

1. सांख्यसूत्र तथा प्रवचनभाष्य, १।१०
2. सांख्यप्रवचनभाष्य, १।११।

लीनवस्तुत्व्यातिशयसम्बन्धाद्वादीपः ।^१

सत्कार्यस्थितनेष्टमपि स्वकारणे लीन भूतत्वेनास्ति, भविष्य-
दपि स्वकारणेऽनागतत्वेनास्ति । योगजधर्मानुपहाल्लब्धातिशयस्य
योगिन एव प्रधानसम्बन्धात् सर्वदेशक्यत्वादिसम्बन्ध इति^२ ।

साध्य-योग सत्कार्यवादी है अर्थात् इनके मत में कारण व्यापार के
पूर्व भी कार्य अपने कारण में विद्यमान रहता है । इसलिए अतीत और
अनागत सभी वस्तु अपने कारण में लीन रहते हैं । नष्ट वस्तु भी भूत
रूप में तथा भविष्यत वस्तु भी अनागतवस्तु में मूल । प्रकृति में कारणका
की अवस्था में विद्यमान रहते हैं । योगशास्त्र के कारण विशिष्ट शक्ति-
उन्हें
नेपाल
उपक

होने के कारण सभी वस्तुओं का उत्पन्न होता है ।

प्रत्यक्षज्ञान के सभी अंग—प्रत्यक्षज्ञान के सभी अंगों का निरूपण
करते हुए विश्वनाथ ने लिखा है—

प्रमाता चेतनं शुद्धः प्रमाथ्य वृत्तिरेव च ।
प्रमार्थाकारवृत्तीनां चेतने प्रतिबिम्बितम् ॥
प्रतिबिम्बितवृत्तीनां विषयो मेव पश्यते ।
वृत्तयः साक्षिभावाः स्यः करणस्यानपेक्षणात् ।
साक्षादर्शनरूपं च साक्षित्वं साङ्ख्यसूत्रितम् ।
अधिकारेण द्रष्टृत्वं साक्षित्वं चापरे अंगु ॥^३

शुद्ध चेतन 'प्रमाता' है, वृत्ति 'प्रमाथ्य' है । अर्थ अर्थात् प्रत्यक्ष-
विषय के आकार से आकस्मिक चितवृत्ति का चेतन में प्रतिबिम्बित होना
'प्रमाथ्य' है । प्रतिबिम्बित वृत्तियों का विषय 'मेव' अर्थात् 'प्रमेय' कह-

१. सांख्यसूत्र, १।१२। २. साङ्ख्यसूत्रवृत्ति, साङ्ख्य-
सूत्र, १।६१। ३. योगवार्त्तिक, १।७।

जाता है। काम्य के साहाय्य के बिना ही सच्ची अर्थात् चेतन पुस्तक से भाव्य 'वृत्तिर्था' है। साक्षात् दर्शनरूप 'साक्षित्व' कहलाता है। यही साक्ष्य का सिद्धान्त है। कुछ लोगों का कहना है कि बिना किसी प्रकार के विचार के द्वारा उपलब्ध ही 'साक्षित्व' है।

अनुमान का लक्षण—'लिङ्ग' अर्थात् परिवर्तनात्मक चिन्ह के द्वारा 'लिङ्गी' के एवं 'लिङ्गी' के द्वारा 'लिङ्ग' के ज्ञान का साधन 'अनुमान' प्रमाण है। जैसे 'दृश्य' (लिङ्ग) को देखकर वृत्ति (लिङ्गी) या 'वृत्ति' को देखकर वस्तु 'दृश्य' का ज्ञान प्राप्त करना अनुमान से होता है। इसी को 'कारण' से 'कार्य' का, जैसे-बल से मरे हुये काटे काले बादल (कारण-लिङ्ग) को देखकर वृत्ति (कार्य-लिङ्गी) का या 'जल' को देख कर 'कारण' का जैसे नदी में सोत के घेरा, मलिन बल घन बाद (कार्य) को देखकर वृत्ति नहीं हुई है (कारण) ऐसा ज्ञान अनुमान से होता है।^१

अनुमान के सात प्रकार के सम्बन्ध—साध्याचार्यों ने लिङ्ग और लिङ्गी के द्वारा अनुमान में सात प्रकार के सम्बन्ध माने हैं। इन्हीं सम्बन्धों के द्वारा तीनों प्रकार के अनुमान प्रमाण होते हैं।

सम्बन्धोत्पत्ति सप्त-वृत्ति (१) स्वस्वामिभावसम्बन्धो, यथा राजपु-
रुषोः । यदाचित् पुस्त्येष राजा, राजा वा पुरुषः । एवं (२) मकृति
विकारसम्बन्धो, यथा यवसक्तोः । (३) कार्यकारणभावसम्बन्धो, यथा
धेनुधत्सोः । (४) वाशपात्रिकसम्बन्धो, यथा परिबुद्धिनिवृत्त्योः^२।

१. गौडपादभाष्य, सांख्यकारिका, ५। २. त्रिविध्यसम्बन्धः।
३. चण्डिकाटीका, सांख्यकारिका, ५। इन्हीं सात प्रकार के सम्बन्धों को वाचस्पतिभाष्य ने न्यायकारिक लक्षणटीका में लिखा है—
भात्रानिमित्तसंयोगिविरोधिस्तु चारिणिः ।

स्वस्वामिपञ्चमाचार्यैः साख्यजानां सप्तधानुमा ॥

—श्रुत १६१, (चौखम्बा संस्करण) .

(५) माहचर्यमयवन्धो, यथा चक्रवाह्योः । (६) प्रतिद्वन्द्वितमवन्धो, यथा शीतोष्णयोः । तत्रैकस्य भावेऽन्यभावः प्रतीयते । (७) निमित्त-
नैमित्तिकमवन्धो यथा भोज्यभोजकयोरिति ।^१

अनुमान के भेद—यह अनुमान तीन प्रकार के हैं । इन तीनों की व्याख्या पश्चिस्तत्र में की गई है । जिसके आधार पर जयमङ्गला-
कार ने लिखा है —

पश्चिस्तत्रे दशरुद्रातम्-पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोदृष्टमिति ।
अदीतातागतप्रत्येमावात्मनः पदार्थाः । दत्र भविष्यदर्थसाधनाय पूर्ववत्-
नुमानम् । पूर्व जिह्नमस्वात्मोक्ति पूर्ववत् । यथोन्नतलघर दृष्टा वृष्टि-
भविष्यतीत्यनुमीयते । अतीतार्थसाधनाय शेषवत् शेष जिह्नमस्वा-
तीति । यथास्या मया उक्तं दृष्टिभूना यस्याः अनुपपन्नं शेषं
जिह्नमिति । यतमानार्थसाधनाय सामान्यतोदृष्टम् । सामान्येन
जिह्न-तिष्ठितदृष्टान्त । यथा देवदत्तस्य गतिपूर्विका देशान्तप्राप्ति-
दृष्टा, तथा सूर्यादीनां सामान्येन देशान्तरस्था गतिरनुमीयते ।^२

पश्चिस्तत्र नाम के ग्रन्थ में पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यता दृष्ट इन
तीन प्रकार के अनुमानों की व्याख्या की गई है । पूर्व, भविष्यत् तथा
तत्काल ने तीन प्रकार के पदार्थ हैं । उनमें अतीत वस्तु के साधन
के लिए जो अनुमान किया जाता है, उसे पूर्ववत्-अनुमान कहते हैं ।
वही जिह्न ही विषय, उसे पूर्ववत्-अनुमान कहते हैं । जैसे उन्नत
बादल को देखकर वृष्टि होगी यह पूर्ववत् अनुमान है । अतीत वस्तु
के साधन के लिए जो अनुमान किया जाए उसे शेषवत् अनुमान
कहते हैं । शेष अर्थात् अशेष रह गया है जिह्न विषय, उसे शेषवत्
अनुमान कहते हैं । जैसे-इस नदी में वृष्टि हुई है, जिस वृष्टि का
अवशेष मरमेना पानी जिह्न है, उस अतीत वृष्टि का अनुमान शेषवत्

1. जयमङ्गलाटीका, पश्चिस्तत्रिका, ५ ।

2. जयमङ्गलाटीका, साधनकारिका, ५ ।

कहा जाता है। वर्तमान वस्तु के अग्रज के लिए जो अनुमान किया जाय वह सामान्यतो दृष्ट अनुमान है। समानता के कारण लिङ्ग और लिंगो देखा जाता है। जैसे—देखदत्त के गमनपूर्वक एक देश से दूसरे देश को जाना देखा जाता है। इसी प्रकार उसी समानता के द्वारा सूर्य आदि ग्रहों का एक देश से दूसरे देश में गत होने से सूर्य आदि में गति है यह सामान्यतो दृष्ट अनुमान कहा जाता है।

ये तीन शब्द हमें पारिभाषिक मालूम होते हैं। इनका प्रयोग न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, साङ्ख्य, इन सभी दर्शनों में किया गया है। वास्तव्य-यन से लेकर बाद के सभी टीकाकारों ने इन तीनों शब्दों के भिन्न-भिन्न अर्थ किये हैं। वास्तव्ययन ने तो 'अपघा' कह कर वैकलिक भी अर्थ किया है।^१ हम बातों से ऐसी प्रतीति होता है कि इनका वास्तविक अभि-प्राय कुछ हो गया और पश्चात् विद्वानों ने अपने-अपने पारिहस्य के आधार पर मनोभ्रुकूल अर्थ किया है। परन्तु इनकी व्याख्या ब्रह्म-वक्ष्यतामात्र मालूम होती है। वाचस्पतिमिश्र ने पूर्ववत् का अर्थ किया है—दृश्यस्वतन्त्रसामान्यविषयम्। दृष्ट स्वतन्त्र (वदिविशेषः) यस्य बहिर्व्यसा-मान्यविशेषश्च। अर्थात् वर्ततो बहिर्व्यय, धूमात्, इस अनुमान में यत्र धूमः तत्र बहिः। इस सामान्य व्याप्ति का एक स्वतन्त्र अर्थात् विशेष उदाहरण है—महानगर में धूम का बहिः के साथ होना जो हमारे चक्षु का विषय है। सामान्यतोऽदृश्य का अर्थ उन्होंने किया है—अदृष्टस्वतन्त्रसामान्य-विषयम्। जैसे इन्द्रिय के अनुमान में इन्द्रियस्व सामान्य का एक स्वतन्त्र अर्थात् विशेष उदाहरण है इन्द्रियविशेष जो हम लोगों के चक्षु के गोचर नहीं है।

यह व्याख्या समुचित भी नहीं मालूम होती है, क्योंकि साङ्ख्यात में 'इन्द्रिय' अत्यन्तगोचर है, अप्रत्यक्ष नहीं है।

१. न्यायभाष्य, १/१/५।

२. परदर्शनसमुच्चय, गुरुसत्त्व की टीका पृष्ठ ६१-६७।

यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि सांख्ययोग में भी अनुमान की अन्य प्रक्रिया न्याय के समान है। इसलिये यहाँ उसका विशेष प्रदर्शन करना आवश्यक नहीं है।

आगम-प्रमाण—रग, द्वेप से रहित यथार्थ वस्तु 'आत' कहे जाते हैं। 'वेद' अपौरुषेय होने के कारण रग, द्वेप आदि दोषों से रहित है। अतः एव 'वेद' भी 'आत' है। आतों के उपदेश को 'आतवचन' कहते हैं। अथवा आतों के अर्थात् ऋषियों के द्वारा प्राप्त भूति या वेद एव वेदमूलक पाद्यों को 'आतवचन' कहते हैं। ऐसे उपदेश या वचन को शब्द प्रमाण कहते हैं।

योग में प्रमाण—यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि योग-दर्शन में भी तीन ही प्रमाण माने जाते हैं। प्रमाण का साधारण लक्षण वाच्यस्मृतिनिष्ठ ने कहा है—

अनधिगततत्त्वबोधः पौरुषेयो व्यवहारहेतुः प्रमा, तत्करणम् प्रमाणम्^१। प्रमा अर्थात् पुरुष में अनधिगत तत्त्व के ज्ञान को प्रमा कहते हैं। इसी ज्ञान से व्यवहार होता है। इस ज्ञान का कारण प्रमाण है। इनका विभाग करते हुए पतञ्जलि ने कहा है—प्रत्यक्षानुमानागमा प्रमाणानि^२। इन प्रमाणों के स्वरूप का निरूपण, जैसा ऊपर किया गया है, सांख्य-दर्शन के समान ही है। इन्हीं तीनों प्रमाणों के द्वारा योग के तत्त्वों का भी यथार्थ ज्ञान होता है। ईश्वर का आगम के द्वारा तथा अनुमान के द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है।

अप्रमाणों का निरूपण—प्रमाण वस्तुतः यथार्थ है। इसके विपरीत अप्रमाण हैं। विषयस्य, विवर्त्य, निद्रा तथा स्मृति ये चार चित्त की वृत्तियाँ अप्रमाण हैं।

✓ उपर्युक्तो मिथ्याज्ञानमसद्व्यप्रतिष्ठम् ।^३

1. तत्त्ववैशारदी, योगसूत्र, १/७ । 2. योगसूत्र, १/७
3. योगसूत्र, १/८ ।

अतएव अर्थात् अन्तःस्वरूप विषय में अर्थात् जो वस्तु वास्तव में नहीं है उसमें प्रतिष्ठित ज्ञान अर्थात् तद्विषयक निष्णाजान ही विषय है। जैसे-दो चन्दों का दर्शन। अन्तः में दो चन्द्र का होना प्रमाण द्वारा स्थापित होने के कारण निष्णाजान है।^१

शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः।^२

स न प्रमाणोपायोही, न विषयोपायोही च। वस्तुशून्योऽपि शब्दज्ञानमाहात्म्यनिबन्धनो व्यवहारो दृश्यते। तद्वया-चैतन्य पुरुषस्य व्यवहारीति।^३

वस्तु के मन्थार्थ रूप में न रहने पर भी उस वस्तु के वाचक शब्द के सुनने पर तदनुरूप एक प्रकार का अस्फुट ज्ञान चित्त में उदित होता है, इसे ही 'विकल्प' कहते हैं। यह न तो प्रमाण में अन्तर्भूत है और न विषय ही में। जैसे—चैतन्य पुरुष का स्वरूप है। इस वाक्य में चैतन्य ही तो पुरुष है, फिर चैतन्य पुरुष का स्वरूप है वह कहना व्यर्थ है। परन्तु व्यवहार में ऐसा कहा जाता है। इसी प्रकार 'निष्कियः पुरुषः', 'तिष्ठति बाहः' इत्यादि वस्तु के मन्थार्थ में न रहने पर भी शब्द के द्वारा प्रयोग होते हैं।

अभाषप्रत्ययालम्बना निद्रा।^४

वास्तव तथा स्वप्न अवस्थाओं की वृत्तियों के अभिप्राय का जो प्रत्यय है उसको आलम्बन करनेवाली वृत्ति ही निद्रा है। वास्तवः इति सूत्रवृत्ति रहते है। यह भी एक प्रकार का प्रत्यय अर्थात् ज्ञान है, क्योंकि जो कर सटने पर उस अवस्था का स्मरण होता है कि 'सुप्तमहम् आत्मापसम्, सुप्त' मे मनः, प्रज्ञा मे विश्वस्वीकरोति' इत्यादि।

अनुमूर्तविषयात्मप्रसोपः स्मृतिः।^५

-
१. योगभाष्य, योगसूत्र, १/८। २. योगसूत्र, १/६।
 ३. योगभाष्य, १/६। ४. योगभाष्य, १/६
 ५. योगसूत्र, १/१०। ६. योगसूत्र, १/११।

अनुभूत विषय का असम्प्रमोष अर्थात् पूर्वानुभूत विषय का तदनुरूप पुनः ज्ञान होना ही स्मृति है। विचारार्थीय विषय है कि क्या केवल विषय अर्थात् घट का स्मरण होना है या (घट) ज्ञान का ? सत्तर में यह जानना चाहिए कि केवल ज्ञान का स्मरण कभी नहीं होता। ग्राह्य वस्तु से उपरकृत जो ज्ञान इन दोनों का एक साथ चित्त में संस्कार उत्पन्न होता है। अतः एवं तदनुरूप ग्राह्य और ग्रहण इन दोनों से मिश्रित अर्थात् घट का ज्ञान मुझे हुआ इस प्रकार स्मरण होता है। फिर भी स्मरण में घट का और ज्ञान में ग्रहण का प्राधान्य है। यह स्मृति दो प्रकार की होती है—भावितास्मृत्या अर्थात् जिसके द्वारा कल्पित विषयों का स्मरण हो। जैसे स्वप्न में, तथा अभावितास्मृत्या अर्थात् जिसके द्वारा वास्तविक विषयों का स्मरण हो, जैसे जाग्रत्समय में। अर्थात् स्वप्न में चित्त अनेक कल्पनाओं का स्मरण करता है, किन्तु जाग्रत् अवस्था में कल्पना से रहित शुद्ध विषय का स्मरण होता है। ये सभी वृत्तियाँ अवस्था हैं। कत एव से सभी अप्रमाण हैं।

यहाँ इतना और जानना आवश्यक है कि योग का लक्ष्य है चित्त की वृत्तियों का निरोध करना, जिससे चित्त प्रशान्तरूप में स्थित रहे। इसके लिए अभ्यास और वैराग्य की आवश्यकता होती है। अभ्यास के लिए प्रयत्न करना, शक्ति रखना एवं उत्साह तथा इन सभी के सम्पादन के लिए इच्छा रखना आवश्यक है। इसके लिए ही भ्रष्टा, बीये, स्मृति, समाधि तथा प्रज्ञा आदि साधनाओं का सम्पादन आवश्यक है। चित्त की अभिरुचिमत की निश्चयवाचि को भ्रष्टा कहते हैं। यह माना की तरह योगियों की रक्षा करती है। भ्रष्टा से ही बीये उत्साह और बल होता है और सभी स्मृति होती है। ऐसा करने से चित्त की प्रशान्त-अवस्था दृढ़ होती है। लौकिक तथा पारलौकिक दोनों प्रसरण के विषयों में तुष्टा को परित्याग करना ही वैराग्य है। ऐसा करने से सभी विषयों में दोष देख सकता है और व्यक्त तथा अव्यक्त तत्त्वों के धर्मों में

विराक्त उत्पन्न होती है। इसके बाद ज्ञान का उदय होता है। विवेक की अभिव्यक्ति होती है। पश्चात् शान्त होकर चित्त समाधिरूप होता है और तब उसमें प्रज्ञा या विवेक की अभिव्यक्ति होती है। ज्ञान की पराकाष्ठा ही वास्तविक वैराग्य है। वैराग्य होने से अवश्यज्ञात समाधि प्राप्त होती है।

समाधि

प्राज्ञ के चरम स्वरूप को ही समाधि कहते हैं। चित्त की स्थिरता का यह सर्वोत्कृष्ट अवस्था है। प्राज्ञ की अवस्था में व्याप्ता, ध्यान और ज्येष्ठ ये तीन वस्तु होते हैं। प्राज्ञ जब इतना प्रसन्न हो जाता है कि उसके समस्त वैशेष ज्येष्ठमात्र देख पड़े अर्थात् ध्यान, व्याप्ता और ज्येष्ठ ये तीनों केवल ज्येष्ठमात्र के स्वरूप में परिणत हो जायें तब चित्त की उस अवस्था को समाधि कहते हैं। कैसा बड़ा है—

सदेवायैमाधनिर्मासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ॥१॥

सम्प्रज्ञात समाधि—वस्तुतः समाधि ही योग है। चित्त के सर्व-भौम वर्म को समाधि कहते हैं। अर्थात् चित्त की सभी अवस्थाओं में समाधि हो सकती है। क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र तथा निद्रा ये पांच चित्त की भूमियाँ अर्थात् अवस्थाएँ हैं। इनमें विक्षिप्त चित्त में उत्पन्न समाधि में सभी विज्ञेय संस्कार उपसर्जन या गौणरूप में रहते हैं। इसलिए यह योग के लिए +हान्यक नहीं होता। किन्तु एकाग्रमूर्ति चित्त में समुद्रमूल होकर सत्स्वरूप अर्थ को जो समाधि प्रकटस्वरूप में स्थापित करे, अविज्ञा आदि पांच क्लेशों को ध्वस्त करे, कर्मबन्धन को तोला करे तथा निरोधावस्था को अभिमुख करे, उसे ही सम्प्रज्ञात-योग कहते हैं। यह सम्प्रज्ञात समाधि या योग चित्तवर्तमान, चित्तानुगत आनन्दानुगत तथा अस्मिन्मानुगत होता है। चित्त की सभी वृत्तियों के निर-

1. योगसूत्र तथा भाष्य, १-१२-१६। 2. योगसूत्र तथा भाष्य, ४/३

होने से जो समाधि होता है उसे असम्प्रज्ञात समाधि कहते हैं।^१ इसी को निर्वीज समाधि भी कहते हैं।^२

सम्प्रज्ञात समाधि के भेद—विषय के भेद से समाधि के विभक्त आदि चार भेद होते हैं। शब्द, अर्थ, ज्ञान तथा विमुख्य युक्त चित्तवृत्ति का विषय समाधि में यदि स्थूल हो, तो उसे वितर्कानुगत कहते हैं। स्थूलविषयक समाधि में हृदता प्राप्त करने के बाद उस समाधिकालीन अनुभवपूर्वक विचारविशेष के द्वारा सूक्ष्मस्व का जो ज्ञान होता है, उसे ही विचारानुगत कहते हैं। इस अवस्था में प्राप्ति और ग्रहण दोनों सूक्ष्म हैं। इसमें वितर्क नहीं है। इस अवस्था में शक्ति, महत्, अहङ्कार, वाच तन्माशरूप सूक्ष्म अर्थ चित्त के विषय होते हैं। इसी आलम्बन में विचारानुगत अवस्था को प्राप्त चित्त में सत्त्वगुण के आधिक्य से जो आनन्द का अनुभव होता है, उसे ही आनन्दानुगत कहते हैं। इसी अवस्था का वर्णन गीता में किया गया है^३—

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिप्राप्तमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥

यं लब्ध्वा चापर लाभ मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणाऽपि विचार्यते ॥

तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोग योगसंज्ञितम् ॥

एकमात्र अहम यस्तु जिस चित्त का आलम्बन हो अर्थात् केवल पुरुषाकार चित्त के साक्षात् ज्ञान को अभिप्रेता करते हैं। इस अवस्था में अस्मि इतनी ही सक्ति होती है। यह जीवात्मविषया

1. योगवक्त्र तथा भाष्य, १/१ 2. योगभाष्य, १/२ ।
3. भगवद्गीता, ५/२१-२२ ।

अथवा परमब्रह्मविषया संवित् नहीं होती है। इस अवस्थाके निरोध को ध्या-
स्मिन्नानुगत कहते हैं। इन चार भेदोंमें चित्त का आलम्बन रहता है।^१

असम्प्रज्ञात समाधि—सभी वृत्तियों के अस्त हो जाने पर केवल
संस्कारमात्र जब शेष रह जाता है तब अवस्था के चित्त को समाधि को
असम्प्रज्ञात समाधि कहते हैं। इसकी प्राप्ति योग वैष्णव से होती है।
इसमें आलम्बन-रूप में कोई कार्य नहीं रहता, केवल संस्कारमात्र रहता
है। निरालम्बन की तरह चित्त रहता है।^२

प्रमाणों की उपयोगिता—इस प्रकार प्रमाणों का निरूपण कर
साध्य-दर्शन में उनकी उपयोगिता का विचार आवश्यक है। प्रमाणों
की उपयोगिता तत्त्वों के ज्ञान के लिए है, अतः प्रत्यक्ष तत्त्वों का निरूपण
यहाँ पहले किया जाता है।

प्रमेयों के ज्ञान के लिए ही प्रमाणों की आवश्यकता है। साध्यत्व
से व्यक्त, अव्यक्त तथा छ ये तीन ही प्रमेय हैं अब विचार करना है
कि किस प्रमाण से किस प्रमेय की सिद्धि होती है। इसके सम्बन्ध में
देशवरकुण्ड ने कहा है—

सामान्यतस्तु दृष्टादतीन्द्रियाणां प्रतीतिरनुमानात्।

उपमादपि चासिद्ध पञ्चमात्रागमात् सिद्धम्।^३

इदानीं प्रमाणत्रयावधानात्—सामान्यतस्त्वीति। सामान्यत
इति पञ्चदन्तात् तसिः। तथा चेन्द्रिययोग्यस्य सर्वस्वापेक्षितस्याऽन-
पेक्षितस्य च दृष्टात् प्रत्यक्षादेव सिद्धः।

अतीन्द्रियाणां प्रकृत्यादीनां सिद्धानुमानात्, यथा भद्रतत्त्वं
सकारणकं कार्यत्वाद् घटवदिति, कारणान्तरवापात् प्रकृतिसिद्धिः।
न च पुरुष एव जनकोऽस्तु तस्यापि लिखामित्वेनावनकत्वात्।

१. योगसूत्र तथा भाष्य, २/१७। २. योगसूत्र तथा भाष्य,
१/१८। ३. सौख्यकारिच, ६।

तस्मादपि परोक्षमतीन्द्रियम् आप्तागमात् ।^१

व्यक्तम् प्रत्यक्षसाध्यम् ।^२

‘सामान्यतः’ इत्यादि कारिका के द्वारा तीनों प्रमाणों के विषयों का निरूपण किया गया है। ‘सामान्यतः’ इस शब्द में ‘सामान्यतः’ इस पष्ठचतुर् के अर्थ में ‘तत्ति’ प्रत्यक्ष लगा है। इसलिए सामान्य अर्थात् साधारण प्रत्यक्षयोग सभी वस्तु का ज्ञान दृष्ट (=प्रत्यक्ष) प्रमाण से होता है। इस प्रकार प्रत्यक्ष-साध्य सभी वस्तुओं का अर्थान् महन् आदि तैः स व्यक्तों का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से होता है। प्रत्यक्ष के अतीन्द्रिय अतीन्द्रियों का अर्थान् प्रकृति (=अव्यक्त) तथा बद्ध पुरुषों का ज्ञान अनुमान से होता है। अनुमान से भी जिस परोक्ष अर्थात् अतीन्द्रिय वस्तु को प्रतीति नहीं होती, उसका अर्थान् ज्ञ का ज्ञान आप्तागम से होता है।

साङ्ख्य में बुद्धि ही के द्वारा प्रत्यक्ष होता है। इसलिए सभी व्यक्त प्रत्यक्षसाध्य हैं। महत् आदि व्यक्त प्रकृति के कार्य हैं इसलिए कार्य से कारण का परोक्ष अनुमान के द्वारा ज्ञान होता है। बद्ध-पुरुषों का भी ज्ञान ‘संपन्नपरार्थत्वात्’^३ तथा ‘जननप्रणश्रयानाम् प्रतिनियमात्’^४ इत्यादि लिङ्गों के द्वारा अनुमान से होता है। इस प्रकार ‘अव्यक्त’ का प्रत्यक्ष से, ‘अव्यक्त’ का अनुमान से तथा ‘ज्ञ’ का आगम से ज्ञान होता है। तीन ही प्रमाणों से तीन प्रकार के प्रमेयों की सिद्धि हो जाने के कारण साङ्ख्य के आचार्यों ने तीन ही प्रमाण स्वीकार किये हैं।

व्यक्तों का ज्ञान तो प्रत्यक्ष से होता है। प्रत्यक्ष से जिनको सिद्धि हो, उनके अस्तित्व में तो कभी भी सन्देह नहीं होता। परन्तु जिनका ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं होता, उनके अस्तित्व में सन्देह रहता है। इसलिए

1. नारायण हनन्त्रिका, साङ्ख्यसौरका, ६। 2. गौड़पादभाष्य, साङ्ख्यकारिका, ६, व्यक्तं तु पत्यक्षेणैव साधितम्—माठरवृत्ति, साङ्ख्यकारिका, ६। 3. साङ्ख्यकारिका, १०। 4. साङ्ख्यकारिका, १५।

दैश्वर्यकृष्ण ने प्रकृति तथा ब्रह्मपुष्प इन दोनों की सिद्धि को प्रयासी निम्नलिखित कारिकाओं में दिखायी है—

सौम्यात्तदनुपलब्धिर्ज्ञाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धेः ।

महदादि तस्य कार्यं प्रकृतिसत्त्वं विस्मयं च ॥

बहुत ही सूक्ष्म होने के कारण प्रकृति (=अव्यक्त) को प्रत्यक्ष प्रमाण से उपलब्धि नहीं होती, न कि उसके अस्तित्व के अपाव के कारण । (इसके) कारणों के द्वारा उसको उपलब्धि होती है । महत् आदि (तेईस वस्तु) उसके कार्य हैं । कार्य बिना कारण के हो नहीं सकते, अतः एव इन कारणों का एक कोई कारण अवश्य है, जो अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा नहीं जाना जाता ।^१ अतः शेषवत् अनुमान से प्रकृति की प्रतीति होती है ।

साव्यवहारीय आदि कतिपय दीर्घकार्यो ने व्यक्तों में से कुछ को (=पंचभूतों को) प्रत्यक्ष माना और कुछ को (=महत् से लेकर तन्मात्रा पर्यन्त को) अनुमेय माना है । परन्तु यह सुस्तिरसंगत नहीं मान्य होता । इसके अनेक कारण हैं । एक कारण यह भी है कि किसी भी व्यक्ति की सिद्धि के लिए दैश्वर्यकृष्ण ने अपनी कारिका में युक्ति नहीं दी है । जो प्रत्यक्ष-सिद्ध है, उसकी सिद्धि के लिए चेष्टा करना अर्थ है । किन्तु जो प्रत्यक्ष-सिद्ध नहीं है, उन्हींके अस्तित्व में सन्देह उत्पन्न होता है और इसीलिए उसकी सिद्धि के लिए कारिकाओं में युक्तियाँ दी गई हैं । इस प्रमाण के अनुसार भी यह सिद्ध है कि व्यक्तों का प्रत्यक्ष ही होता है । अतः एव उन्हें व्यक्त कहा है । यही तो गौड़पा ने भी कहा है—व्यक्तम् प्रत्यक्षसाध्यम् । मातर ने भी कहा है—व्यक्तं तु प्रत्यक्षेणैव साधितमिति तदर्थं न प्रयतनः ।

1. सांख्यकारिका, ८। 2. सांख्यसूत्र, १/१०६।

तत्त्व और उनके घटने

यद्यपि सभी वस्तु प्रत्यक्षसिद्ध हैं, इनमें निर्दिष्ट के लक्षण अन्तर्भाव प्रमाण की अपेक्षा नहीं है नगार्ग इसके स्वरूप का पूर्ण परिचय देना आवश्यक है। अतएव ईश्वरकृष्ण ने इनके वर्णन का निम्नलिखित करके हुए कहा है—

हेतुमत्तन्निवृत्त्यमवधार्य मक्रियमनेकमाश्रित लिङ्गम् ।

सावयव परितन्त्र व्यक्तम् (उपराधमध्यस्तम्) ।

त्रिगुणमपिनेकि विषय सामान्यमचेष्टन भ्रमप्रपन्नि ।

व्यक्तम् (तथा प्रधान तद्विपर्ययस्तथा च तमान्) ॥

हेतुमत्—महन् तत्त्व से लेकर पृथ्वी पर्यन्त जो तीसरे व्यक्त हैं, उनमें प्रत्येक व्यक्त का एक कोई कारण है जिससे वह आविर्भूत होता है। अन्तिमम्—ये प्रत्येक अन्तिम हैं, अर्थात् अपने स्वरूप को अपने कारण में तिरोभूत करते हैं। ये स्थिर नहीं हैं किन्तु परिवर्तनशील हैं। अविद्यापी—व्यापक अर्थात् सर्वत्र विभु के रूप में रहनेवाले ये नहीं हैं। प्रत्येक वस्तु य त्रिधमरूप में त्रिगुण रहती है। त्रिगुण सत्तव चलायमान ने जिसने कारण प्रत्येक व्यक्त में वैषम्य उत्पन्न करनेवाली क्रिया रहती है, जिसका स्वरूप रूप से मान होता है। अतएव सभी व्यक्त सक्रिय हैं। प्रत्येक व्यक्त अनेक है। ससार में जितने जीव या वस्तु हैं उतने व्यक्त हैं। अतएव महत्, अहङ्कार आदि सभी अनेक हैं। गौडपाद, जयमङ्गलाकार आदि टीकाकारों का अर्थ यहाँ सगन नहीं है। आश्रितम्—प्रत्येक व्यक्त अपने कारण में आश्रित है। लिङ्गम्—रूप की दृष्टि में प्रत्येक व्यक्त अपने कारण में रूप को प्राप्त हो जाता है। अथवा कार्यरूप होने के कारण प्रत्येक व्यक्त अपने कारण का लिङ्ग हो सकता है। इसलिये यह लिङ्ग कहलाता है। सावयवम्—‘व’ को छोड़कर सभी तत्त्वों में सत्त्व, रजस तथा तमस् ये

तीनों गुण रहते हैं। अर्थात् अर्थात् मूला प्रकृति में साम्यावस्था में, किन्तु व्यक्तों में विषम अवस्था में ये गुण रहते हैं। अतः एव इनके प्रत्येक के स्वभाव का व्यक्तावस्था में अलग-अलग भान होता है। इसीलिए ये व्यक्त सावयव कहे जाते हैं। परब्रह्मम्—प्रत्येक व्यक्त अपने अस्तित्व के लिए अपने कारण पर निर्भर है। अतः एव यह परब्रह्म है।

त्रिगुणम्—सत्त्व, रजस् और तमस् ये तीनों गुण व्यक्त में हैं। इस-लिए ये त्रिगुण हैं। अचिदैकिक—मूला प्रकृति एक है। 'व्यक्त' मूला प्रकृति का कार्य है। अतः एव यह भी एक है। इसीलिए इसमें एक से दूसरे की विभक्तिकारण की निवेक शक्ति नहीं है। अतः एव ये व्यक्त अचिदैकिक हैं। विषयः—ये व्यक्त ज्ञान के विषय हैं, सभी पुरुष के भोग्य हैं। अतः एव ध्यान से भिन्न हैं। ये सामान्य हैं अर्थात् सकल साधारण पुरुष के लिए समान हैं। अचेतनम्—ये चेतन 'ज' से भिन्न हैं और एक हैं। प्रसवधर्मि—किसी को उत्पन्न करने की योग्यता को टीकाकारों ने 'प्रसवधर्मित्व' कहा है, किन्तु व्यास इन्द्रियों में तथा पांच भूतों में बुनगे को उत्पन्न करने की योग्यता नहीं है। अतः एव 'सत्त्व', या 'विरुप', या दोनों प्रकार के परिणामों से मुक्त रहने की योग्यता को 'प्रसवधर्मित्व' कहना उचित है। इस प्रकार सभी व्यक्त 'प्रसवधर्मि' हैं।

व्यक्तों के साधारण धर्म समष्टिरूप में कहे गये हैं। अतः प्रत्येक व्यक्त का व्यष्टिरूप में भी वहां विशेष परिचय देना आवश्यक है।

बुद्धि—प्रकृति में पुरुष के निम्न के रहने से जब 'होम' उत्पन्न होता है, तब उसके सात्त्विक अंश से जो परिणाम होता है, उसे ही 'बुद्धि' कहते हैं। इसे 'महत्' भी कहते हैं। इसके स्वरूप के सम्बन्ध में कहा गया है—

अव्यय आद्यो बुद्धिर्धर्मी ज्ञानं विराग रोधयम् । निरालम् ।
सात्त्विकमेतद्रूपं वामसमेतद्विपर्ययम् ॥

1. सांख्यकारिका, ११।

बुद्धि ॥ अध्ववसायात्मक या निश्चयात्मक स्वरूप है। किसी अनुभव में निश्चयात्मक को अशय है, जैसे—‘यह तन्मात्रा है’, ‘यह दृष्टी है’ इत्यादि, यही बुद्धि है।

बुद्धि का स्वरूप—सांख्य में सत्त्व, रजस और तमस् इन तीनों गुणों की सम्भावस्था ‘प्रकृति’ है। इसलिए प्रकृति के बिना कार्य है तब सबों में, वे तीनों गुण किसी न किसी मात्रा में रहते हैं और उसी के अनुसार कार्यों का स्वरूप भी होता है। अतः पद ‘बुद्धि’ के दो प्रकार के स्वरूप हैं—सात्त्विक तथा तामसिक। प्रत्येक जीव में जो धर्म^१, ज्ञान,^२ वैराग्य^३ तथा ऐश्वर्य^४ हैं, वे ‘बुद्धि’ के सात्त्विक रूप हैं, एवं जो अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य^५ तथा अनैश्वर्य^६ हैं, वे उसके तामस रूप हैं। वे आठ बुद्धि के धर्म हैं। इन्हें ‘भाव’ भी कहते हैं।

1. गङ्गास्नान से, देवपूजन से तथा अष्टाङ्गयोग के साधनजन्य जो फल उपपन्न हो वही धर्म है।
2. आत्मसाक्षात्कार, या पुरुष-प्रकृति-विशेषक ज्ञान है।
3. संसार के विषय, शरीर, इन्द्रिय, आदि से तथा स्वर्ग के विविध सुखों से विरक्ति वैराग्य है। पतञ्जलि ने भी यही कहा है—दृष्टान्तविकविषयचितृष्णस्य अशीकारसज्ञा वैराग्यम् (१/१४)। इसके चार भेद हैं। यतमान, व्यतिरेक, पक्षेन्द्रिय तथा वशीकार। इसके अतिरिक्त एक परवैराग्य है, जिसे पतञ्जलि ने अध्ववसायात्मक कहते हैं।
4. ऐश्वर्य—अणिमा, लघिमा, महिमा, प्राप्ति, प्राप्ताग्न्य, वशित्व, ईशित्व तथा यत्नसम्पन्नतामित्येव आठ विधियों की प्राप्ति।
5. विषयतृष्णा।

अहङ्कार का स्वरूप—

अपिमानोऽहङ्कारस्तस्माद् द्विविधः पवतरे स्मरः।

ऐन्द्रियक एकादशकस्तन्मात्रपञ्चकश्चैव ॥^१

सार्वत्रिक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहङ्कारात् ।

भूतावेस्तन्मात्रः स सामसर्वैजसादुभयम् ॥^२

बुद्धितन्त्र के समीपुष्य तथा रजोगुण से अहङ्कार की अभिव्यक्ति होती है। जोच में जो अपिमान है, अहंभाव है, शयनापन है, जैसे—
'मैं हूँ यह कहूँ गा', 'मुझे ही सब ज्ञान प्राप्त है', 'मेरी ही पुस्तक' इत्यादि अनुभूतियों में जो अहंमतीति है, वही 'अहङ्कार' है।

म्याह इन्द्रियों का स्वरूप— अहङ्कार में भी चक्षु, श्रवण और तमस है। अहङ्कार के सार्वत्रिक अर्थ से, जिसे वैकृत-अहङ्कार कहते हैं, पाँच शरीरियों, पाँच कर्मेन्द्रियों तथा मनस से म्याह तमस उत्पन्न होते हैं। इस तमस के सामस अर्थ से, जिसे भूतादि-अहङ्कार कहते हैं, शब्द आदि पाँच तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति होती है। अहङ्कार तमस अर्थ, जिसे वैजस-अहङ्कार कहते हैं, वैकृत तथा भूतादि अहङ्कार के दोनों अर्थों को तमसों की अभिव्यक्ति के लिए प्रेरित करता है।

दश इन्द्रियों और उनके शक्त निम्नलिखित हैं—

सुखीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनयनगायत्राणि ।

आकृषादिषादपाचूपर्यास्यरुर्मेन्द्रियादवाहुः ॥^३

सुखीन्द्रियाणि तेषां पञ्च विशेषाविशेषविषयाणि ।

सामस्यसि अहविषया शेषाणि तु पञ्चविषयाणि ॥

शब्दादिषु पञ्चानामालौचनमात्रमिष्यते वृत्तिः ।

यचनदानाचिह्नरशीतर्षाचिह्नान्दत्तं पञ्चानाम् ॥^४

1. सांख्यकारिका, २४। 2. सांख्यकारिका, २५। 3. सांख्य-कारिका, २६। चर्मेन्द्रियों का स्वरूप के प्रतिपादन व्यास-वैशेषिक में नहीं है। मध्वस्य होता है कि तब से पहले ग्रन्थ ही में इनका वर्णन किया गया है। 4. सांख्यकारिका, १४। 5. सांख्यकारिका, २०।

चक्षुः, श्रोत्र, घ्राण, रसना तथा त्वक् ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। क्रमशः रूप, शब्द, गन्ध, रस तथा स्पर्श इनके विषय हैं और इन्हें ये प्रकाश में लाती हैं। ये इन्द्रिया प्रकाशमात्र देने वाली हैं (प्रकाशकरम्) आत्रादानि हि विषयस्य प्रकाशनमात्रं कुर्यान्ति ।^१ ये मूढ़न तथा स्थूय दोनों प्रकार के विषयों को प्रकाश में लाती हैं। अर्थात् इनके द्वारा हृत्तन शब्द आदि पाच तन्मात्राएँ तथा सूक्ष्म आकाश आदि पाँच भूत त्रिनमें शब्द, स्पर्श, रूप आदि स्थूलरूप में अभिव्यक्त हैं, प्रकाशित होने हैं।

वाक्, पाणि, पाद, पायु तथा उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं। ये नाना प्रकार के व्यापार करती हैं। जैसे 'वाक्' इन्द्रिय बोलने का व्यापार करती है। दोनों हाथ लेन-देने आदि का व्यापार करता है। दोनों पैर गमनागमन का व्यापार करते हैं। 'पायु' मलत्याग का व्यापार करता है। 'उपस्थ' सन्नति उत्पन्न कर आनन्द प्राप्त करने का व्यापार करता है। ये कर्मेन्द्रियाँ आह्वरणरूप कार्य करती हैं। इनमें वाक्-इन्द्रिय का एकमात्र विषय है 'शब्द'। अन्य चारों के विषय हैं— शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध ये पाँच।

मनश्च व्यापारहृत्वा इन्द्रिय है—

‘उभयार्थमकमत्र मनः सङ्केतपञ्चमिन्द्रियञ्च साधुधर्मात् ।

गुणपरिणामविशेषाज्ञानान्य बाधभेदारव ॥’^२

बुद्धीन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों के कार्य में मन साहाय्य देता है। बुद्धीन्द्रिया के व्यापार में बुद्धीन्द्रियों के समान तथा कर्मेन्द्रियों के व्यापार में कर्मेन्द्रियों के समान व्यापार करता हुआ मन सम्यक् चलना करता

१ जयमङ्गला २८। आलोचन—प्रकाशनमात्रम् ।

२ सांख्यकारिका, २७ ।

है। इसलिए इसे समयात्मक कहते हैं। अन्य इन्द्रियों के साथ समानता रखने के कारण इसे भी इन्द्रिय कहते हैं अर्थात् अन्य वस्तु इन्द्रियों की तरह यह भी ब्रह्मकार के सत्त्विक अंश से अभिव्यक्त होता है। यही इन सब में साम्य है।

ये सातह इन्द्रियाँ यद्यपि ब्रह्मकार के सत्त्विक अंश से ही अभिव्यक्त होती हैं फिर भी प्रत्येक का व्यापार भिन्न है, क्योंकि प्रधानतया ब्रह्मकार के सत्त्विक अंश से अभिव्यक्त होने पर भी इन इन्द्रियों की अभिव्यक्ति में समत् और रसत् का भी साहाय्य रहता ही है। ये दोनों एक साथ मिलकर ही कार्य करते हैं, एक के बिना दूसरा नहीं रहता। इसलिए इनके सदा परिणामशील होने के कारण प्रत्येक क्षण में, प्रत्येक परिणाम में कुछ न कुछ वैशिष्ट्य रहता ही है। इस बात को स्पष्ट करते हुए अवमङ्गलाकार ने लिखा है—

ब्रह्मकारस्य ये गुणाः सत्त्वादयस्तेषामन्योन्याभिभवाश्रयादि—
द्वारेण यः परिणामविशेषस्तत एतेषां नानात्वम्। त एव हि गुणाः
परिणामविशिष्टा इन्द्रियव्यवदेशभाजो नानाविपचा भवन्ति।

ब्रह्मकार में विद्यमान सब आदि जो तीन गुण हैं उनमें परस्पर अभिभव, आभवाभविमान आदि के कारण जो भिन्न-भिन्न परिणाम होते हैं, उन्हीं से इन इन्द्रियों में नानात्व है। परिणामवैशिष्ट्य से एक में ही गुण इन्द्रिय फटने लगे हैं और इनके दृग्-श्रवण-स्पर्श आदि तथा वाक् आदि भिन्न-भिन्न विषय हैं।

परिणाम प्रत्येक क्षण में होता है और अनेक वैशिष्ट्यों को अनेकवचन करता रहता है। अत एव गुणों के इन्हीं परिणामों के भेद से इनके साक्षररूप में भी भेद है। कुछ टीकाकारों ने 'आहमेदाश्च' के स्थान पर 'आहमेदान्त्र' पाठ स्वीकार किया है। उनका कहना है—

1. अवमङ्गला, साख्यकारिका, २७। 2. माठरवृत्ति, २७।

माहा एकादशेन्द्रियार्थाभ्येपां भेदादपीन्द्रियाणां भेदः ।^१ अर्थात् ग्राह्य इन्द्रियों के ग्राह्य प्रकार के आधा विपर है । इनमें परस्पर भेद होने के कारण इन्द्रिया नामा है ।

परन्तु तत्त्वों की अभिव्यक्ति के रूप में ग्राह्य इन्द्रियों की अभिव्यक्ति के पश्चात् उनके विषयों की अभिव्यक्ति होती है । अतः एव विषयों के भेद के कारण इन्द्रियों में, विषयों अभिव्यक्ति पहले का बुझी है, नामात् नहीं हो सकता । अतः एव वस्तुस्तथा भेद सुनिश्चित नहीं है । इस प्रकार मिलकर कारण में उद्भूत करण होते हैं । वे वा २५५ है—

करणप्रयोदराविषयं तदाहरणधारणप्रकाराकरम् ।

कार्यं च तस्य दरावाहानं यार्थं प्रकारय च ॥

अन्तःकरणं त्रिविधं दरावा धावा प्रवस्य विषयाख्यम् ।

साम्प्रतकालं पासं त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम् ॥^२

नेत्र आण है । इनमें पांच बुद्धीन्द्रियों प्रत्यक्ष रूप व्यापार करते हैं, पांच कर्मेन्द्रिया आहाराख्य व्यापार करते हैं तथा बुद्धि, अहङ्कार और मनस् ये तीन अन्तःकरण प्रत्यक्ष रूप व्यापार करते रहते हैं ।

प्रत्यक्ष व्यापार में अहङ्कार और मनस् के साथ बुद्धि भी रहती है—

साम्प्रतकरणं बुद्धिः सर्वं विषयव्यवसाहते यस्मात् ।^३

अतः एव ये तीनों अन्तःकरण सभी आधार में स्थित रहते हैं । अतः इस इन्द्रियों के दस विभिन्न-विभिन्न कार्य हैं । बुद्धीन्द्रियों के ध्वनि आदि पाँच तथा वाक् आदि पाँच कर्मेन्द्रियों के वचन आदि पाँच व्यापार हैं ।

अन्तःकरण नामा है और चान्द्रकरण दस है । ये दस बाह्यकरण

1. माठहर्षित, सांख्यकारिका, २७ । 2. सांख्यकारिका, २८-२९ । 3. सांख्यकारिका, २९ ।

तीनों अन्तःकरणों के भी विषय हैं अर्थात् इन दसों के द्वार से तीनों अन्तःकरण अपना व्यापार करते हैं । इस प्रकार अन्तःकरण के दो व्यापार हैं—
 प्रारण तथा शयो विषयों का अवगाहन अर्थात् ज्ञान प्राप्त करना । बाह्यकरण के व्यापार के लिए विषयों की विद्यमानता आवश्यक है, किन्तु अन्तःकरणों के लिए शरीर, अनामक तथा वर्तमान तीनों काल में रहनेवाली वस्तु विषय होते हैं । तीनों अन्तःकरण द्वार हैं और दस बाह्यकरण द्वार हैं । साक्षात् या परस्परवा दस बाह्यकरणों के द्वार ही से अन्तःकरण विषयों का अवगाहन करते हैं ।^१

बुद्धि की विशेषता—इन सभी तेरह करणों में बुद्धि ही अपने विशेष मध्यम की है । इसकी विशेषता दिखाते हुए आचार्य ने कहा है—

एते प्रदीपकन्याः परस्परविलक्षणा ग्राहविरोधाः ।

कृत्स्न पुरुषस्यार्थे प्रकाशस्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति ॥

सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः ।

सैव च विशिनष्टि पुनः प्रयानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम् ॥^२

सुख, रजस् और तमस् इन तीनों गुणों के ही परिणाम से तेरह करण हैं । ये परस्पर भिन्न-स्वरूप के हैं तथापि मिलकर अपने-अपने व्यापार से ज्ञान आदि सूक्ष्म तथा आकाश आदि स्थूल विषयों को प्रकाशित करते हैं, जिस प्रकार पड़ोस से कई की बत्ती, तेल तथा अग्नि से परस्पर भिन्न स्वरूप के होले हुए भी मिलकर प्रकाश देते हैं । इसलिये इन करणों की प्रदीप के समान आचार्य ने कहा है । ये विषयों का प्रकाशन कर अपनी अनुभूति की बुद्धि में समर्पित करते हैं । उन विषयों की अनुभूति से उपरक्त बुद्धि में अर्थात् विषय के आकार से आकारित बुद्धि में बह-पुरुष कम विषयों से सुख, दुःख तथा मोह को प्रकट करता है । इसीलिए कहा है—युद्ध्याऽपिसर्वभयं पुरुषं चेतवते ।^३ अर्थात् बुद्धि के

1. चन्द्रिका, सांख्यकारिका, ३१ । 2. सांख्यकारिका, ३६-३७ ।

3. तथमंगला, सांख्यकारिका, ३६ ।

द्वारा निश्चित विषय को ब्रह्म-पुरुष अनुभव करता है। भोगी ब्रह्म-पुरुष है और भाग का स्थान है बुद्धि। इसीलिए सभा भित्तों का भोग बुद्धि ही में होता है। ब्रह्म-पुरुष के भोग के लिए बुद्धि ही सब कुछ सम्पादन करती है और कहा बुद्धि 'पुरुष से प्रवृत्ति पृथक् है' ऐसी विवेक-पूर्ण अनुभूति उत्पन्न करता है। अतः प्रायः यह वाक्य तन्मात्राणु के आधिक्य से युक्त बुद्धि भोग का सम्पादन करती है, किन्तु सत्त्वगुण के आधिक्य से निःशब्द होने पर शान्त-संगत होने के कारण 'प्रवृत्ति भिन्न देहया पुरुष भिन्न है' यह सूक्ष्म विवेक-अनुभूति उत्पन्न करती है।

पञ्चतन्मात्राणाम्वा निरूपण—अहङ्कार से शब्दतन्मात्रा, स्पर्श-तन्मात्रा, रूपतन्मात्रा, रसतन्मात्रा तथा गन्धतन्मात्रा ये पांच तन्मात्राएँ, क्रमशः अभिव्यक्त होती हैं। तदेव इति तन्मात्रम् अर्थात् केवल 'तु' है, अन्य कुछ नहीं। अर्थात् केवल शब्द, केवल स्पर्श, केवल रूप, केवल रस तथा केवल गन्ध। इसीलिए इसे 'अविशेष', या सूक्ष्म, या सूक्ष्मभूत भी जानी लोग कहते हैं। अहङ्कार के तमस अंश से ये पांच तन्मात्राएँ अभिव्यक्त होती हैं, जैसा पहले भी कहा है।^१

अहङ्कार और स्थूल भूतों के मध्य में सृष्टि के विकास की एक विशेष अवस्था तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति की है। परिणाम क्रान्त होता है। सृष्टि का विकास भी क्रमिक ही होगा। प्रत्येक अभिव्यक्ति के स्वरूप का निरूपण करना आवश्यक है। ऐसा करने ही से सृष्टि तथा ज्ञान के विकास में क्रम एवं तारतम्य दिखावे का सन्तुष्टि है। इसीलिए तन्मात्राओं की अवस्था में सूक्ष्मरूप में भोग की सभी अनुभूति है, किन्तु वे इस स्वरूप में व्यक्त नमुख हैं, व्यक्त नहीं हो सकते। इनमें प्रत्येक में शब्द, रस, रस और तमस तारतम्य के भेद के अनुसार विद्यमान है।

पञ्चभूतों का निरूपण—इन पांच तन्मात्राओं से क्रमशः पांच भूतों की अभिव्यक्ति होती है—

1. तन्मात्राण्यविशेषाः-सांख्यकारिका, ३८। 2. सांख्यकारिका, ३५।

पञ्चम्यः पञ्च भूतानि ।^१

सम्प्रादायविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चम्यः ।

एते भूता विशेषाः शान्ता धीराश्च मूढारच ॥^२

किं च पञ्चम्यः पञ्च भूतानि । तस्मात् षोडशकादुत्पत्त्यात् पञ्च-
म्यस्तस्यादेभ्यः सकाशान् पञ्च वै महाभूतानि उत्पद्यन्ते । यत्तु कप्-
शब्दतन्मात्राद् आकाशम्, स्पर्शतन्मात्राद् वायुः, रूपतन्मात्रान्
तेजः, रसतन्मात्राद् आपः, गन्धतन्मात्रात् पृथिवी । एवं पञ्चम्यः
पञ्च महाभूतानि उत्पद्यन्ते ।^३

पांच तन्मात्राओं से पांच भूतों की अभिव्यक्ति होती है । तन्मात्राएं
अविशेष अर्थात् सच्चा हैं, किसी धर्म से व्यक्तरूप में अभ्यन्न नहीं हैं ।
इन पांचों से (कर्म से) पांच भूत अभिव्यक्त होते हैं । ये पांच भूत 'विशेष'
अर्थात् स्थूल हैं, इरीतिरूप इनमें चर, रजस् तथा तमस इन तीनों
गुणों की स्थूलरूप में अभिव्यक्ति होती है । अतः एवं ये शुद्ध वा मूढ़
देनेवाले, पांच वा शुद्ध देनेवाले तथा मूढ़ वा मोढ़ देनेवाले हैं ।

अद्वैत से अभिव्यक्त होने वाले षोडश तत्त्वों में से पांच तन्मात्राओं
से पांच महाभूत उत्पन्न होते हैं, जैसे कहा गया है—शब्दतन्मात्र से
आकाश, स्पर्शतन्मात्र से वायु, रूपतन्मात्र से तेज, रसतन्मात्र से जल,
एवं गन्धतन्मात्र से पृथिवी इस प्रकार पांच तन्मात्राओं से पांच महाभूतों
की अभिव्यक्ति होती है ।

यहां यह कट देना आवश्यक है, जैसा पहले भी कहा गया है, कि
सृष्टि का विकास क्रमिक है । प्रत्येक विकसित अवस्था का एक अपना
विशेष स्वयं है । जानियों को इन बातों की यादात् अनुभूति भी
होती है । साथ ही साथ तर्क तथा आगम भी इन्हें पुष्ट करते हैं ।
आगम, तर्क तथा यादात् अनुभूति इन तीनों के सामञ्जस्य से ही हम
किसी निश्चय आनिर्णय करते हैं तथा किसी सिद्धान्त पर पहुंचते हैं । इन

१. सांख्यकारिका, २२ । २. सांख्यकारिका, ३८ । ३. गौड़-
पादभाष्य, सांख्यकारिका, २२, ३८ ।

तीनों साधनों का स्वरूप भिन्न-भिन्न प्रकार के अनुसार भिन्न-भिन्न होता है । सांख्य के पांच तन्मात्राओं से क्रमिक विकास के सम्बन्ध में प्रायः सभी टीकाकारों ने तत्त्वों के स्वरूप की तरफ उचित ध्यान नहीं दिया । अतः अब उनकी प्रक्रिया में बहुत भेद है, और वह युक्तिसंगत भी नहीं मालूम होता है ।

विद्वानों को मालूम है कि वेदान्त में सृष्टि के विकास के लिए 'तद्भाद्र वा एतस्माद् आत्मनः आकाशः सम्भूतः । आकाशाद् वायुः, वायोरग्निः अग्नेरापः, अद्भ्यः पृथिवी'^१ इत्यादि उपनिषद् के वाक्य आधार माने गये हैं । इसके अनुसार आकाश में शब्द गुण है और आकाश से जब वायु की अभिव्यक्ति होती है तो वायु में उभय के कारण अर्थात् आकाश का गुण अर्थात् शब्द भी अभिव्यक्त होता है । अतएव वायु में शब्द और स्पर्श, एव क्रमेण अग्नि में शब्द, स्पर्श तथा रूप, जल में शब्द स्पर्श, रूप तथा रस एवं पृथिवी में शब्द आदि पांच गुणों की अभिव्यक्ति होती है । भिन्न सांख्य ने सृष्टि के विकास के लिए उद्भूत भूति को आधार नहीं माना है । यह अनेक कारणों से सिद्ध है । गौड़पाद ने नहीं माना है, यह तो ऊपर कहा हो गया है । यहाँ अभिव्यक्ति का क्रम-सर्वथा भिन्न है । अहङ्कार से क्रमशः शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति पृथक्-पृथक् और स्वतन्त्ररूप में होती है तथा भिन्न-भिन्न तन्मात्रा से पृथक्-पृथक् और स्वतन्त्ररूप में पांच भूतों की अभिव्यक्ति होती है । तन्मात्राओं में अभिव्यक्ति के अचर परस्पर कहा भी सम्बन्ध नहीं होता जिससे एक तन्मात्रा का प्रभाव या घर्मे दूसरे तन्मात्रा पर पड़ सके । यह अभिव्यक्ति एक प्रकार से व्यष्टिरूप में होती है, समष्टिरूप में नहीं ।

यदि 'पंचभ्यः पञ्च भूतानि'^२ का अर्थ किया जाय कि पाँच तन्मात्राओं से (समष्टिरूप में) पांच भूतों की अभिव्यक्ति होती है, तब प्रत्येक भूत में शब्द आदि पांच गुणों का होना आवश्यक हो जायगा ।

जैसा पञ्चकृत भूतों में वेदान्तादर्शन में स्वीकार किया गया है । परन्तु सांख्य में तो ऐसा किसी ने स्वीकार नहीं किया । अतः अब गौड़भाद के अतिरिक्त किसी भी टीकाकार की व्याख्या युक्तिसंगत नहीं मालूम होती ।

इसी बातको अन्य प्रकार से नारायणसीर्य ने अपनी टीका में कहा है—

अहङ्कारादेव पञ्च महाभूतानि भवन्निवृत्तं तु न दत्तुं शक्यं
शब्दादिगुणकानां तेषाम् अहङ्कारतः स्वप्नोत्पत्तिभवात्, अहङ्कारस्य
शब्दाद्यभावात् । न चाहङ्कारस्य पञ्चगुणस्यै मानमस्ति ।
तथा सति आकाशादीनां पञ्चानामेव पञ्चगुणवत्त्वं स्यात् ।^१

अहङ्कार ही से पांच महाभूतों की साक्षत् अभिव्यक्ति क्यों नहीं होती ? इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि क्रमशः शुद्ध आदि चर्मों से युक्त पांच भूत साक्षात् अहङ्कार में नहीं हैं । यदि ऐसा होता तो आकाश आदि प्रत्येक में शुद्ध आदि पांच चर्म होने, किन्तु ऐसा नहीं है । इससे भी नपर्वन्त कथन की पुष्टि होती है कि अभिव्यक्ति में कम है और शब्द आदि तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति पृथक्-पृथक् तथा स्वतन्त्ररूप में होती है एवं पांच भूतों की भी अभिव्यक्ति स्वतन्त्ररूप में पृथक्-पृथक् होती है तथा प्रत्येक भूत में एक ही एक असाधारण चर्म है ।

तत्त्वों की अभिव्यक्ति का क्रम—इस प्रकार तेईस व्यक्तियों की क्रमशः मूला प्रकृति से अभिव्यक्ति होती है और ये सभी बुद्धि के द्वारा प्रत्यक्षगोचर हैं । नीचे इनकी अभिव्यक्ति के क्रम को स्पष्ट करने के लिए एक मानचित्र दिया जाता है^२—

१. सांख्यकारिका, चन्द्रिका, २२ ।

२. मूलप्रकृतिविकृतिमोदशायाः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

पौलशकास्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः—सांख्य-कारिका, ३ ।

पुरुषः१ ————— मूला प्रकृति२ (= प्रविवृति)
 (= न प्रकृतिनं विवृतिः) (= सत्त्व रस तमस् वी साध्यावस्था, अतः अव्यक्त)

महत् या द्वि३ (= महति-विवृति)

अहङ्कार४ (= महति-विवृति)

(= वैवृत-ग्रहकार, सात्त्विक) ← (= सौवध-ग्रहकार, रासध) →

(विवृतयः)

15	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
मनस	भाष	त्वक्	रुच्छ	रसना	प्राप्य	वाक्	पाणि	जद	वायु	उपस्थ

→ (= भूतादि-ग्रहकार, तामस)

(विवृतयः)

16	17	18	19	20	21	22	23	24	25
शब्द-	रस-	रूप-	रस-	गन्ध-	प्राकाश	वायु	अग्नि	वा	पृथ्वी
तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्	तन्मात्रम्

सांख्य में ईश्वर का स्थान नहीं—यह हुआ सांख्य के तत्त्वों का निरूपण । सांख्य में 'ईश्वर' की कोई आवश्यकता नहीं है । न्याय-वेदोपनिषद् में सृष्टि के लिए प्रलयकालिक परमात्माओं में आत्मभूतसंयोग उत्पन्न करने के लिए क्रिया उत्पन्न करना आवश्यक है । यह क्रिया ईश्वरके ही उत्पन्न होती है । सांख्य में प्रकृति से सृष्टि होती है । प्रकृति में सतत चलायमान रजोगुण है । उसी में स्वभावतः क्रिया होती ही रहती है और प्रलयः तत्त्वों का आविर्भाव और तिरोभाव होता रहता है । ईश्वर का कोई भी प्रयोजन नहीं है । अतः जब सांख्यदर्शन को निरीश्वर-मार्ग में कहा जाता है । किन्तु 'प्रकृति' में खोम उत्पन्न करने के लिए 'इ' के प्रिय का प्रयोजन है ।

योगदर्शन में ईश्वर—योगदर्शन में सांख्य के पञ्चोक्त तत्त्व स्वीकृत हैं । इनके आतिरिक्त एक और तत्त्व पञ्चमलि में माना है । वह है ईश्वर । चित्तप्रवृत्ति का निरोध योग का लक्ष्य है । इसके लिए चित्त की समाधि में रह करना परम आवश्यक है । समाधि में सफलता प्राप्त करने के लिए अनेक उपाय हैं । उनमें एक है—ईश्वर का प्रणिधान । भाष्य में कहा है—

किमेतन्मादेव आसन्नतमः समाधिर्भवति ? अथ अस्य लक्ष्मे भवति अन्वोऽपि कश्चिदुपायो न वा इति—

ईश्वरप्रणिधानाद्वा ।

प्रणिधानाद् भास्कारशेषाद् आवर्जित ईश्वरस्तमनुगृह्णाति अभिधानमात्रेण । तदाभिव्यक्तादाय बोधित आसन्नतमः समाधिलक्ष्मः कर्तुं च भवति इति ।

अथ प्रधानपुरुषव्यतिरिक्तः कोऽवसीश्वरो भवति इति ।

ऊशकर्मविषाकाराद्यैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः ॥

अविद्यादयः ऊशाः कुरावाकुरालान् कर्माणि, तत्फलं विषाकः वदन्तुर्गुणा वासना आशयाः । ते च मनसि वर्तमानाः पुरुषे व्यपविरक्ते । स हि तत्फलस्य मोक्षेति । यो हि अनेन योगेन

अपरामृष्ट स पुरुषविशेष ईश्वरः । स तु मदैव मुक्तः सदैव ईश्वर इति । यत्र काष्ठापाप्मनैरवशंस्य स ईश्वरः । यस्य साध्याविशय-विनिर्मुक्तमैश्वर्यं स ईश्वरः । स च पुरुषविशेष इति ।

स सर्वज्ञ । यत्र काष्ठापाप्मनः ज्ञानस्य स सर्वज्ञः । तस्य आत्मानुग्रहाभावेऽपि भूतानुग्रहः प्रयोजनम् । ज्ञानधर्मोपदेशोक्त कल्याणव्यवसायान्तरेषु मर्त्तारिणः पुरुषानुद्धमिण्यामोति ॥

तस्य वाचकः प्रकृतः ॥२॥

तत्त्वबन्धद्वयमायनम् ॥३॥

प्रणवस्य तपः प्रणवाभिधेयस्य चेश्वरस्य भावना । तदस्य योगिनः प्रणवः तपतः प्रणवार्थं च भाववर्त्ताच्चतमेकाग्रः सम्पद्यते ।
तथा वाक्यम्—

स्वाध्यायाद् योगमासीन योगात् स्वाध्यायमानयेत् ।

स्वाध्याययोगसम्पत्तेश्च परमात्मा प्रकाशते ॥ इति ४

क्या रूढी स्वाध्यायप्रवृत्तियों से ही प्राप्त होने समझि दानी है या इसका प्राप्ति के लिए अन्य भी कोई उपाय है ? समाधान में पण्डितजी ने कहा है—भक्तिविशेष में अग्निदुःखस्य स आकषित ईश्वर-विशेष इच्छमान से साधक के ऊपर अनुग्रह करते हैं । ईश्वर के 'अभिज्ञानमात्र' से भी योगिजनों को समाधि तथा उन्नता का प्राप्त होता है । साध्य के प्रपन्न और पुरुष से मिश्र यह ईश्वर है । अग्नि, अस्मिता, राम, द्वेष तथा अभिनिवेश इन पांच प्रकार के क्लेशों से, पुरुष और पाप कर्म, कर्म का फल विगल प्रथम जाति, आयु और भोग तथा उस विषय के अनुकूल वासना । ये ही वासनार्थ विचरूषि में रहने के कारण आश्रय है । है तो वे सब मन अर्थात् अन्य कारण में किन्तु इनका आश्रय होता है पुरुष में,

1. योगभाष्य, योगसूत्र, १।२२ 2. योगसूत्र, १/२०।

3. योगसूत्र, १।२८। 4. योगभाष्य, योगसूत्र, १।२४ ।

संज्ञा वद-पुष्प हो तो इनका धोखा है। इस प्रकार के भोगों से भोग्यपुष्प या जलपुष्प को पुष्प-विरोध कहते हैं। यह सदैव भुक्त है। न तो वह कभी बढ़ के और न कभी बढ़ होने जैसे प्रसिद्धिजन कोर होते हैं। इनमें सर्वत्र ऐश्वर्य है। ऐश्वर्य की पर्यायवाची को ज्ञाति विद पुष्प में हो रही ईश्वर है। जिसके ऐश्वर्य के समान तथा जिसके ऐश्वर्य के अधिक ऐश्वर्य नहीं न हो रही ईश्वर है। वह पुष्प-विरोध है। इन्हीं बातों के कारण साधन के 'ज्ञ' या 'पुष्प' के योग के ईश्वर विरोध है। अतः एव इन्हें पुष्प-विरोध कहते हैं।

यह सर्वज्ञ है। जहाँ ज्ञान की पराक्रमता की प्राप्ति हो, वही सर्वज्ञ है। ज्ञानोत्पत्ति के लिए कोई प्रयोजन न रहने पर जो कौनों पर अनुपपन्न करना अनन्त प्रयोजन है। अन्त-अन्त, महा-अन्त आदि में ज्ञान तथा चर्य के अन्तर्गत के ज्ञान-संवादी पुष्पों का मैं उद्धृत करण इस प्रकार कीर्ण पर वह अनुपपन्न करते हैं।

■ ईश्वर का वाचक 'प्रयत्न' (प्रयोग) है। इस प्रकार के चर्य तथा प्रयत्न नाम के ईश्वर की भावना करने से विद एषम होना है। देता ही बहा भी है—

स्वात्मन मे योग मे प्राप्त्य (अर्थात् समाधि मे स्थित) योग्य चादिपु एवं योग के द्वारा पुनः स्वात्मन मे उत्कर्ष की प्राप्त करना चादिपु। स्वात्मन तथा योग दोनों की सम्पत्ति प्राप्त उत्कर्ष की प्राप्त करने से पराधीनता का कलकल होता है। इस प्रकार के ईश्वर को एक निम्न तल योगदर्शन ने स्वीकार किया है। है तो अब भी पुष्प (ज्ञ), किन्तु इसमें सदा मुक्ति, महा ऐश्वर्य तथा सर्वस्व आदि के होने के कारण वह साधन के 'ज्ञ' (पुष्प) से निम्न है। अतः एव योगदर्शन को ऐश्वर्य-संवादी कहा है।

जानतो के दो भेद—जगत्पुष्प जगत्पुष्प जगत्पुष्प दो प्रकार के हैं। जगत्पुष्प जगत्पुष्प के उत्कर्ष है। जैसे-महत्, आदित्य, सत्यजगत्पुष्प, सत्यजगत्पुष्प,

रूपतन्मात्रा, रसतन्मात्रा तथा गन्धतन्मात्रा, क्योंकि मूला प्रकृति के समान वे सात व्यक्त प्रकृतिरूप में होकर अन्य तत्वों को उत्पन्न करते हैं। कुल व्यक्त प्रकृति के स्वरूप हैं। मेघे-मनस्, पाच ज्ञानेन्द्रिया, पाच बभेन्द्रिया, तथा आकाश आदि पाच भूत, क्योंकि ये सोलह तन्मात्रा परिणामी होत हुए भी अन्य तत्वों को उत्पन्न नहीं करते। इन्हीं कार्यरूप वशता के द्वारा प्रकृति की सिद्धि होता है।

प्रकृति की सिद्धि और उसके धर्म

जिन धरतु या प्रत्यक्ष न हो उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में शय होता है। इसलिए शास्त्रकार अनेक हेतुओं के द्वारा उसके अस्तित्व की सिद्धि करते हैं।

प्रकृति का प्रत्यक्ष नहीं होता। वह बहुत सूक्ष्म है। अत एव इसमें अस्तित्व के लिए उचित तत्व व्यक्तों के द्वारा सिद्धि के उपायों के अतिरिक्त और भी पांच कारण दिये गये हैं—

भेदानां परिमाणात् समन्वयात् शक्तिः प्रवृत्तेश्च ।

कारणकार्यविभागाद्विभागाद् देशरूप्यस्य ॥

कारणभूतव्यक्तम् ।^१

(१) भेदानां परिमाणात्—अर्थात् 'महत्' आदि तैत्तिरीय में व्यक्त परिमित हैं अर्थात् इनका परिमाण सीमित है। यह देखा जाता है कि सत्ता में जितने कार्य हैं, वे सब सीमित हैं और सीमित कारणों को उत्पन्न करने के लिए एक छोटे सीमित कारण होना चाहिए जिससे इन सभी भेदों का समर्थ हो। यदि प्रकृति इनका कारण न होती तो सभी व्यक्त निष्परिमाण होते। अत एव इन सीमित व्यक्तों का एक असीमित कारण प्रकृति या अव्यक्त है।

(२) (भेदानां) समन्वयात्—महत् आदि भेद कल्पि एक दूसरे

के भिन्न हैं, क्योंकि इन सब में एक प्रकार का साधारण धर्म देखा सकता है जो सभी को एकत्र में सम्मिलित कर सकता है। इन सबको समन्वय करने वाला एक अव्यक्त प्रकृति है।

(१) (मेदानों) परितः प्रकृतिः—महत् सार्व जड वस्तु—ये सत्त्व का बिना परमाणु के सार प्रकृत होती है। यह प्रकृति जड़ों में किसी एक विशेष 'शक्ति' का कारण होती है। प्रत्येक जड़ में विन्न-विन्न 'शक्ति' मानने में अनेक दोष एवं गौरव है। इसीलिए यह 'शक्ति' का एक कोई साधारण मानना पड़ेगा, जिसके द्वारा सभी मेदों में 'शक्ति' जाती है तथा मेदों को परमाणु के सार प्रकृत करती है। यह साधारण अव्यक्त प्रकृति है।

(४) (मेदानों) कारण-कार्य-विभागात्—कारण और कार्य के रूप में अव्यक्त का विभाग देखा जाता है। जैसे 'महत्' कारण है और 'सद्वस्तु' तत्त्व कार्य है। 'यत् तत्कारणं' कार्य है, तो कार्य इनका भाग है। इस प्रकार इनका यह कारण 'सद्वस्तु' है। इसी प्रकार 'महत्' भी कार्य है, तत्त्व भी कोई कारण रूप होना। अन्य सभी कारण रूप में इसी प्रकार कार्य और कारण के रूप में विभाग देखा जाता है। कारणारूप में विभाग होने से कारण उनके परिणामरूप प्रकृति में भी भेद है। अतः एक 'महत्' का भी कोई कारण है। वही कारण अव्यक्त प्रकृति है।

(५) अविभागात् वैश्वकृत्यत्व—सौम्यदर्शन तत्कार्यवादी है। जो इन तत्त्वों पर कार्य और कार्य में भेद नहीं है। कारण का स्वरूप यही है कि सत्त्व का बिना परमाणु के समान में कार्य अपने-अपने कारण में समानरूप में लीन देखा जाता है। अनेक में विभाजन पाँच तत्त्वकारण में क्रमशः अपने-अपने कारण पाँच तत्त्वों में लीन होकर उनके साथ साक्षात्काररूप धारण करते हैं। इसी प्रकार 'तत्कारण' सद्वस्तु में अव्यक्त से कार्य है और 'सद्वस्तु' महत् में लीन होकर

अव्यक्त हो जाता है । इस प्रकार 'महत्' रूप का 'प्र' भी अपने कारण में लीन होकर अब अव्यक्त होमा अभी समस्त विश्व में लटकाया, या अवि-
भाग निद्र होमा और वास्तव में सभी सत्तावाद की सिद्धि हो जाती
है । अतः पथ जिसमें क्रमशः 'महत्' आदि सभी व्यक्त अन्तर्लोकत्वा साक्षात्,
या परम्परारूप में लीन होकर अव्यक्त होते हैं और सत्तावाद को निद्र
करते हैं, वही अव्यक्त प्रकृति है ।

इस प्रकार सांख्यदर्शन में अव्यक्त, या मूला प्रकृति, या कारण या
प्रधान की सिद्धि उसके 'भावों' के द्वारा होता है । यह मूला प्रकृति एक
ही है ।

अव्यक्त या प्रधान के धर्म—(१) में हेतुमत् से लेकर अतः
पर्यन्त गितने धर्म व्यक्त के रहे गये हैं, उनके विपरीत धर्म अज्ञान में
है । ऐसा कहा है— 'विपरीतमव्यक्तम्'।^१ अर्थात् अव्यक्त 'इहेतुमत्' (सिद्धि
का विकास नहीं, इसका कोई कारण नहीं), 'नित्य' (अनेक स्वरूप की
सदय एकता रहना), 'अकारक', 'निर्गन्ध' (स्वरूप में किसी से शक्ति
रहना), 'अन', 'अनाश्रित' (किसी पर आश्रित होकर न रहना), 'आलङ्घ्य'
(किसी तत्त्व में लय न होना), 'निर्विकल्प' (स्वरूप में अवयव से सम्बन्ध
न होना) तथा 'स्वतन्त्र' (अपने अस्तित्व के लिए किसी का अवरोध न
रहना) हैं ।

इनके अतिरिक्त अव्यक्त में 'अनुमत्', 'आवर्णित', 'गोचर',
'साक्षात्', 'अचेतनत्व' एवं 'प्रत्यक्षमित्य' धर्म हैं । ये धर्म, जहाँ
पहले कहा गया है, व्यक्त में भी हैं । इसीलिए कहा है— व्यक्त तथा
प्रधानम् ।^२ अव्यक्त में अविशेषित्य आदि धर्म हैं । इसमें अनुमान
ही प्रधान है—

अविशेषादेः सिद्धिर्गुणवत्तद्विधैर्यथाभावात् ।

कारणगुणस्मिन्नत्वात् अव्यक्त्यव्यक्तमिति सिद्धम् ।^३

१. सांख्यकारिका, ११ । २. सांख्यकारिका, १४

अव्ययत्व में अविचेदित्व आदि धर्म सिद्ध हैं, क्योंकि तब में वैगुण्य है। जहाँ जहाँ वैगुण्य है वहाँ अविचेदित्व आदि धर्म हैं, जैसे महत् आदि व्यवस्यो में। तथा जहाँ अविचेदित्व आदि नहीं है, वहाँ वैगुण्य भी नहीं है। जैसे ज्ञ में। इस प्रकार अन्वय और व्यतिरेक अनुमानों से अव्ययत्व में अविचेदित्व आदि की सिद्धि की जाती है। एवं महत् आदि व्यक्त में अविचेदित्व आदि हैं, यह तो प्रत्यक्ष-सिद्ध है। साम्प्र में कार्य और वाक्य से अपेक्ष माना गया है। तस्मात् वाक्य से अर्थात् अव्ययता में भी अविचेदित्व आदि हैं।

शुद्धों का निरूपण—सत्त्व, रजस् और तमस् की साप्तायम्या ही को 'प्रकाश' या 'अव्ययत्व' कहते हैं। साम्प्र में ये ही 'गुण' कहलाते हैं। इनके स्वरूप के सम्बन्ध में ईश्वरकृष्ण ने लिखा है—

सत्त्व तदु प्रकाशकोमष्टमुपष्टम्भकं चतु च रजः ।

गुरु वरश्चामेव तमः प्रदीपकचार्थदा शुक्लः ॥१॥

प्रोक्तप्रतीतिपादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तानयमाचारी ।

अन्धोन्धोममयालयजननामिधुनमुत्तदश्च न, शाः ॥२॥

स-सुशुक्ल का हलनाशन तथा प्रकाश अभाव है। इसके आश्रित्य से शरीर १। अन्य वस्तुओं में हलनाशन का बोध होता है। शरीर इसका माहुर होता है। सुदि में प्रकाश होता है। अन्य वस्तुओं में भी जो प्रकाश है, निर्दिष्ट है वे सभी सत्त्व ही के स्वरूप हैं।

रजोगुण सत्त्व तन्निष्ठम् है। जितनी रज्जु या सूत्र कितनी हैं, वे सब रजोगुण के प्रभाव से होती हैं। वस्तु का अशोचक, उचैतक रजोगुण होता है। एक छोट को देखकर दूसरा छोट को उचैतित होता है, एक कुत्ते को देखकर दूसरा कुत्ता जो गुर्गराज है, वे सब रजोगुण के प्रभाव हैं। इसे ही उपष्टम्भक कहते हैं।

३. सौख्यारिका, १३। ४. साम्प्रकाशिका, २२।

तम-गुण के प्रभाव से शरीर में मोरन, आलस्य, अज्ञानता, अपने कार्य में अक्षमता आदि होते हैं। इस प्रकार परस्पर विरुद्ध धर्मों से सम्पन्न होने पर भी ये गुण प्रदीप के समान (बद्ध-पुरुष के भाग तथा अप-वर्ग के लिए) व्यापार करत हैं।

मरुत्तगुण श्रोत्रात्मक, रजोगुण अयोन्मात्मक तथा तमोगुण विषादा-त्मक हैं। इनमें क्रमशः प्रकाश, अकशाशीलत्व तथा निवृत्तन करने का सामर्थ्य है। ये परस्पर एक-दूसरे का आभूत कर स्वयं उद्विक्त होकर रहते हैं। इनमें परस्पर आभयाभावभाव है। परस्पर मिलकर वे दूसरे तत्त्व की आभूर्णना करते हैं। वे युक्त होकर परस्पर एक-दूसरे का सहायक होते हैं। परस्पर मिलकर वे अपना-अपना व्यापार करते हैं।

पुरुष का निरूपण

■ का निरूपण—सांख्यदर्शन का अन्तिम प्रमेय, जिसका पञ्चन दुःख का चरमनिवृत्ति के लिए अनारम्भक है, 'ज्ञ' है। शास्त्र के अध्य-यन से यह स्पष्ट मालूम होता है कि ईश्वरकृष्ण ने भी अपनी कारिका में 'ज्ञ' का निरूपण किया था। इसके निरूपण के बिना शास्त्र के उद्देश्य की सिद्धि ही नहीं हो सकती। ईश्वरकृष्ण ने स्वयं कहा है—

अवस्थाव्यक्तज्ञविज्ञानात् ।^१

यह ज्ञ परोक्ष है, अतः एव यह निश्चय है कि कारिकाओं में अव्यक्त का सिद्धि के समान वही 'ज्ञ' की सिद्धि की भावना अपरर हाना चाहिए। परन्तु वर्तमान कारिकाओं में वही भी ज्ञ की सिद्धि की चर्चा नहीं है। यद्यपि दूसरी, तीसरी, ग्यारहवीं, उन्नीसवीं, बीसवीं, आदि कारिकाओं में 'ज्ञ' की सामान्य चर्चा है, किन्तु 'ज्ञ' तो अत्यन्त परोक्ष प्रमेय है और इसकी सिद्धि प्रमाणा के अनुसार आत्मगम्य अर्थात् शब्द-प्रमाण से ही होती है।

अत एव किसी न किसी कारिका में इसकी सिद्धि करने का विधान की चर्चा अवश्य होनी चाहिये । परन्तु इस प्रकार की विशेषरूप में चर्चा यद्यपि कारिकाओं में कहीं भी नहीं देख पड़ती ।

टीकाकारों ने निम्नलिखित दो कारिकाओं के आधार पर 'ज्ञा' की सिद्धि की है—

'पुरुष' अर्थात् 'ज्ञ' के लिए टीकाकारों का प्रमाण—

संघातपरमार्थत्वात् त्रिगुणाद्विपर्ययादधिष्ठानात् ।

पुरुषोऽस्ति योक्तृभावात् कैवल्यार्थं प्रवर्त्तेश्च ॥

जननमरणकरणानां प्रतीतानयमाद्युगपत् प्रवर्त्तेश्च ।

पुरुषचटुल सिद्धं त्रीगुणवाचपर्ययाच्चैव ॥^१

पुरुषोऽपि सूक्ष्मः तस्यायुना अनुमित्वा अस्तित्वं प्रतिक्रियते । अस्ति पुरुषः । यस्मात् 'संघातपरमार्थत्वात्' । योऽयं महेश्वर इति संघातः स परमार्थ इत्यनुमीयते, अचेतनत्वात्, परं कुरुते । यथा परं कुरुते प्रत्येकं नाशोत्पत्त्यपादपीठं जीवन्मुक्ताद् । परोपधानसंघातः परार्थो न हि मयार्थः । परं कुरुते नाहं निश्चितं नाशोत्पत्त्यावयववातां परस्परं कृत्यमस्ति । अतोऽवगम्यते अस्ति पुरुषो यः परं कुरुते शैले । यस्मार्थं परं कुरुते कुरु परार्थम् । इदं शरीरं पञ्चानां महाभूतानां संघातो वर्तते, अस्ति पुरुषो य-येदं भौतिकं शरीरं भौतिकमहत्वात् संघातरूपं समुत्पन्नमिति ।

इतरथात्मा अस्ति- 'त्रिगुणाद्विपर्ययात्' । यदुक्तं पूर्वस्यामा- र्याणां त्रिगुणमविरोधविषय इत्यादि, तस्माद् विपर्ययात् । येनोक्तं- 'तद्विपर्ययः तथा च पुमान्' ।

'अधिष्ठानात्' । यथेह संघनप्लवनघातनसमवैरस्यै युक्तो रथः सारथिना अधिष्ठितः प्रवर्त्तते, तथा आत्माऽ-अधिष्ठानात् शरीरमिति । तथा चोक्तं पाटिलम्— 'पुरुषाधिष्ठितं प्रधानं प्रवर्त्तते ।' अतो-

तत्त्वगुण के प्रसार में शरीर में शौर्य, ब्रालस्य, अज्ञानता, अपने काम में असमता आदि होते हैं । इस प्रकार परस्पर विपक्ष वर्णों के सम्बन्ध होने पर भी ये गुण प्रदीप्त के समान (विद्र-पुरुष के भाग तथा अन्वय के लिए) प्रसार करने हैं ।

मन्दगुण प्रोत्साहक, रजोगुण प्रोत्साहक तथा तमगुण विनाशक है । इनमें क्रमशः प्रसार, अज्ञाशीलता तथा नियमित करने का सामर्थ्य है । ये परस्पर एक दूसरे का आपसुक्त कर स्वयं लक्षित होकर रहते हैं । इनमें परस्पर आन्वयात्मिकता है । परस्पर मिलकर ये दूसरे तत्त्व की आभाषा करती हैं । ये युक्त होकर परस्पर एक दूसरे का सहायक होते हैं । परस्पर मिलकर ये अपना-अपना व्यापार करते हैं ।

पुरुष का निरूपण

इस का निरूपण—साध्यदर्शन का अन्तिम प्रयोग, जिसका विधान हुआ वो चरमनिष्पत्ति के लिए पर्याप्तवश है, 'ज्ञ' है । साध्य के क्रम-बन्ध से यह स्पष्ट साधन होता है कि ईश्वरकृपा ने भी आनी कारिका में 'ज्ञ' का निमित्त विधान था । इसके विस्तार के बिना साध्य के उद्देश्य की सिद्धि ही नहीं हो सकती । ईश्वरकृपा ने स्वयं कहा है—

व्यक्त्युक्तेष्वज्ञविज्ञानात् ।^१

यह ही परोक्ष है, शत एव शत निश्चय है कि कारिकाओं में व्यक्त का सिद्धि के सम्बन्ध कहे 'ज्ञ' की सिद्धि को भी सचा प्रसरण होना चाहिए । परन्तु सर्वमान्य कारिकाओं में कहीं भी ज्ञ को सिद्ध की चर्चा नहीं है । यद्यपि दूसरी, तीसरी, ग्याह्वरी, उग्रोक्त्या, ओम्नी, आदि कारिकाओं में 'ज्ञ' को सामान्य चर्चा है, किन्तु 'ज्ञ' तो प्रात्यन्य परोक्ष प्रमेय है और इसी सिद्धि प्रमाणी के अनुसार आत्मनः अर्थात् शब्द-प्रत्यय से ही दाख है ।

उत्ति आत्मा, मोक्षतृप्त्यान् । तथा मधुराभिलषणकटुतिष्ठत रुपाद्य-
द्रुसोपय हितस्य मनुस्तस्य अग्रस्य साध्यने, एवं महारात्रिनिद्रस्य
'भोतृभावाद' अस्ति स आत्मा, दस्येद भोग्य शरीरमिति ।

इतश्च 'केवलज्ञां प्रवृत्ते' । नैवज्ञस्य भावः, केवलम् । तस्मिन्
तं यः च प्रवृत्तः स्यात्, स्वकैवल्यार्थं प्रवृत्तेः सकाशादन्मीयते
अस्ति आत्मा इति । यत्, सर्वो विदुः च आत्माश्च संपारमत्तात्
हर्षमिच्छन्ति । एवमेतदेतुमिरस्ति आत्माः शरीरादुच्चविरहितः ।

टीकाकारां के मत में पुरुष के अनेक होने का प्रमाण —

पुरुषः सृष्ट्य पित्रम् । करमात् । 'जननमरणकरणात् प्रतिनिध-
मात् ।' न कदाचिदशेषाभिरपूर्वाभिः ईहेन्द्रियमतीन्द्रियरसदुर्घिषेदनाभिः
पुरुषस्याभिसम्बन्धो जन्म । न तु पुरुषस्य पारणामः, वस्य
अवगिण्णास्तिमात् । तेपामेव च देहादीनामुपात्तानां परिणामो
मरणम्, न तु आत्मनो पिताशः, वस्य कूटस्थानस्यत्वात् । करणा-
नि मुहुर्यादीनि प्रयोदश । तेषां जननमरणवरणानां प्रतिनिधयो
व्यवस्था । सा खलु इय सर्वशरीरेषु एकस्मिन् पुरुषे नोपपद्यते ।
नदा खलु एकस्मिन् पुरुषे जायमाने सर्वे जायेत्, प्रियमाणे च
(सर्वे) निषेत्, अन्नादौ कैकस्मिन् सर्वे एव अन्नादयः, विविक्ते
कैकस्मिन् सर्वे पर विविक्ताः स्तुतिव्यवस्था स्यात् । प्रतिक्षेत्र तु
पुरुषभेदे भवति व्यवस्था ।

इतरेषु प्रतिक्षेत्रं पुरुषभेद इत्याह- 'प्रमुगपत् प्रवृत्तेरच' । तस्मिन्
एकत्र शरीरे प्रयत्नमाने स एव सर्वशरीरेषु एक इति सर्वत्र प्रयतेत ।
तत्रैव सर्वाख्येयः शरीरेण सुमपर्याकृष्येत । नानात्वे तु नायं
दोष इति ।

इतरश्च पुरुषमेव इत्याह—‘त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ।’ यथा गुणाः त्रैगुण्यम् । तस्य विपर्ययोऽन्यथात्वम् । केचित् खलु सत्त्व-निकायाः सत्त्वबहुलाः, यदोर्ध्वस्रोतसः । केचिद् रजोबहुलाः, यथा मनुष्याः । केचित्तमोबहुलाः, यथा तिर्यग्भोनयः । सोऽय-मीदृशस्यैगुण्यविपर्ययोऽन्यथाभावः तेषु सत्त्वनिकायेषु न भवेत् यदि एकः पुरुषः स्यात्, पुरुषमेवे तु अयमदोषः ॥ १

पुरुष भी स्वप्न है । अतः प्रकृति की तरह अनुमान के द्वारा उसकी भी चिह्नि की जाती है ।

अनुमान का स्वरूप नीचे दिखाया गया है—

(१) पुरुष है, क्योंकि मिश्र करके एक बने हुए कितने वस्तु हैं, सभी दूसरे के लिए हैं । अतः यह आदि तत्त्व सत्त्व, रजस् और तमस् के मेल से बना हुआ एक संघात है, यह चेतन पुरुष के लिए होता है, क्योंकि वह संघात अचेतन है । जैसे पलङ्क—अर्थात् अनेक वस्तुओं से सजाकर बना हुआ एक पलङ्क दूसरे किसी के भोग के लिए होता है । अपने लिए नहीं । इस प्रकार यह अनुमान किया जाता है कि कोई एक पुरुष है जिसके सोने के लिए वह पलङ्क है । इसी प्रकार बाँच महा-भूतों के संघात से बना हुआ यह शरीर किसी दूसरे के भोग के लिए है । जिसके भोग के लिए है—वही पुरुष है ।

(२) पूर्वकथित त्रिगुण, अविवेकि, विषय, सामान्य, अचेतन, इन सभी का निर्वर्ण्य अर्थात् विपरीत वहाँ है, वही पुरुष^२ है । अर्थात् अपर्युक्त सभी धर्म व्यक्त तथा प्रचाम में हैं और ये धर्म वहाँ न हों, वही पुरुष है ।

1. सांख्यतत्त्वकौमुदी, सांख्यकारिका, १८ ।

2. सांख्यकारिका, ११ ।

(३) जिस प्रकार, दीड़ने में समर्थ घोड़ों से युक्त रथ, शरपि ने अधिष्ठित होने पर ही चलता है, उसी प्रकार हम लोगों का 'शरीर' शरीरों के समान जिससे अधिष्ठित होकर चलता है, वही पुरुष है ।

(४) 'भोक्तृत्व' होने के कारण पुरुष है । जैसे, अनेक प्रकार के रसों से युक्त भोजन का 'भोक्ता' कोई पुरुष होता है, उसी प्रकार मनुष्य आदि से बना हुआ इस शरीर का कोई 'भोक्ता' है । जो 'भोक्ता' है वही पुरुष है ।

(५) देखा जाता है कि सत्तार में विद्वान् तथा मूर्ख सभी ससार-बन्धन से मुक्त होने के लिए सतत चेष्टा करते हैं अर्थात् तत्कार के यदि जो नाश कर कैवल्य की प्राप्ति के लिए सभी प्रयत्न करने हैं । यदि शरीर आदि से भिन्न पुरुष न होता, तो किसी मुक्ति के लिए शरीर में प्रवृत्ति होनी तथा कौन अपने कैवल्य के लिए चेष्टा करता । इस प्रकार गौडपाद ने 'शरीर आदि से भिन्न एक आत्मा या पुरुष है' यह सिद्ध किया है ।

बहु-पुरुष अनेक है—यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि उपर्युक्त पाँच हेतुओं के द्वारा जिस एक पुरुष का शरीरादि से पृथक् अस्तित्व सिद्ध होना टीकाकारों ने लिखा है, वह 'पुरुष' 'बहु-पुरुष' है, 'ज्ञ' नहीं है । 'ज्ञ' तो स्वभाव ही से निर्लिप्त, त्रिगुणातीत, निराकृत आदि स्वरूप का है । बहुपुरुष ही 'कैवल्य' चाहता है तथा 'भोक्तृ' है । 'ज्ञ' तो स्वभाव ही से मुक्त है और वह 'भोक्तृ' नहीं है । अब एक प्रति शरीर में एक बहुजीवात्मक पुरुष है । यही इन उपर्युक्त सुक्तियों से सिद्ध होता है, न कि निर्लिप्त त्रिगुणातीत 'ज्ञ' का होना ।

बृह वाचस्पतिमिश्र का कथन—'जननमरणकर्मचान्नाम्' इत्यादि दूसरी शारिका की व्याख्या में वाचस्पतिमिश्र ने बो लिखा है उसका अभिप्राय यह है कि उपर्युक्त पुरुष अनेक हैं । क्योंकि जन्म, मरण तथा कर्मों के व्यापार में एक नियम है । यदि एक ही पुरुष होता तो अव्य-

चरथा हो जाती। अर्थात् जन्म, मरण तथा कष्टों के व्यापार में एक व्यवस्था है। यदि सभी शरीरों में एक ही पुरुष होता तो एक के जन्म लेने से सभी का जन्म हो जाता, एक के मरने से सभी की मृत्यु हो जाती तथा एक के कष्ट का नाश होने से सभी के कष्ट का नाश हो जाता। किन्तु संसार में तो ऐसी बात देख नहीं सकती अर्थात् प्रत्येक जीव का पृथक्-पृथक् जन्म, मरण आदि की एक निश्चित व्यवस्था है। यह व्यवस्था सभी रह सकती है जब प्रति शरीर में एक मिला और स्वतन्त्र पुरुष हो।

इसी प्रकार यदि सभी शरीरों में एक ही आत्मा या पुरुष होता तो एक शरीर के चक्कर से सभी शरीर एक साथ चल पड़ते। परन्तु वास्तव में ऐसी व्यवस्था तो देख नहीं सकती। अतः एवं पुरुष अनेक हैं।

पुनः संसार में देखा जाता है कि कोई जीव सत्त्वगुण प्रधान है, तो दूसरा रजोगुण प्रधान है और तीसरा तमोगुण प्रधान है। यह व्यवस्थित भेद सभी हो सकता है जब प्रति शरीर में एक भिन्न-भिन्न पुरुष हो। अल्प या सभी सत्त्वगुणी, या रजोगुणी, या तमोगुणी होते।

इन कारणों से वाचस्पतिमिश्र का कहना है कि वह पुरुष किसी सिद्धि ऊपर की गई है, अनेक है।

उत्पत्तिक व्याख्यानों के आधार पर दार्शनिक विद्वानों का यह एक अदृष्ट निश्वास है कि संस्य में जो पुरुषवत्त्व है वह एक नहीं है, किन्तु अनेक है और यह विद्वान्त इतना व्यापकरूप में प्रसिद्ध हो गया कि इसके विरुद्ध में वास्तविक तत्त्व को सोचने के लिए भी आज कोई प्रसन्न नहीं है। वह वाचस्पतिमिश्र के समान प्रकाश विद्वान् ने भी अपनी तत्त्वकीर्तनी नाम की टीका में मूल कश्चित् की पंक्ति को उल्टकर उत्पत्तिक अवधारण सिद्धान्त की पुष्टि की है।

यह-पुरुषवाद की आन्ति का निराकरण—अस्तु। यहाँ उस आन्ति को दूर करने का प्रयत्न किया जाता है। अब यह स्मरण रखना आवश्यक है कि संस्य का जो 'पुरुष' है उसे 'ज्ञ' भी कहते हैं। यह

‘इ’ स्वभावतः निमित्त, विगुणातीत आदि धर्मों से सम्बन्ध है, पैसा ईश्वरकृष्ण ने तब ‘उद्दिष्टपरोक्षतया च पुमान्’^१ इन शब्दों में रखा है। स्वभावतः ऐसा होने पर भी ‘इ’ अनादिकाल के बन्ध है और पुनः मुक्त होने के लिए प्रयत्नशील है। बन्धन से यह पुरुष मुक्त भी हो जाता है।

पुरुष एक है—यहाँ इतना और कहना क्या है कि उपर्युक्त कारिका तथा सांख्यनिमित्त की व्याख्या इन दोनों से यह स्पष्ट है कि वे वास्तव में पुरुष ही के लिए कही गई हैं। निमित्त ‘इ’ न तो जन्म लेता है, न मरता है, न उसके कोई करण हैं। एक वह विगुणातीत है, अतः एव उसमें कल, रजस् तथा तमस् का होना सर्वथा असम्भव है। इन कारणों से ‘संघातपरार्थत्वादि’ हेतु इ-पुरुष में काम नहीं हो सकता।

टीकाकारों के विशेष में तथा हमारे मत के अभ्यर्थन में एक विशेष प्रमाण यह है कि ईश्वरकृष्ण ने स्वयं व्याख्याकारिका में इ के घनेक धर्मों का निरूपण करते हुए कहा है—पुरुष एक है और हमकी व्याख्या में गौतमादि ने भी कहा है—(एकम् अमर्यम्) तथा च पुमानपि एकः। सांख्यनिमित्त में इस कारिका की व्याख्या में पुरुष के सम्बन्ध में इस ‘एक’ शब्द का बहुत अर्थसौकर्यवक समाधान दिया है।

इसलिए इन दोनों कारिकाओं के आधार पर उस इ की सिद्धि नहीं हो सकती, जिसे ‘व्यव्यवस्तवविज्ञानात्’ में ईश्वरकृष्ण ने निर्देश किया है।

सुप्त कारिका की सूत्र—वस्तुतः उस ‘इ’ की सिद्धि के लिए कोई कारिका उपलब्ध कारिकाओं में नहीं देख पड़ता। किन्तु उसकी सिद्धि के लिए कहीं निर्देश होना तो आवश्यक है। वह निर्देश कहाँ किया रहा होगा, वह अब हमें ढूँढ़ना है।

विद्वानों को मालूम है कि छठी सदी का एक विद्वान् 'परमार्थ' ने चीनीभाषा में 'सांख्यकारिका', जिसे 'सांख्यसप्तति' भी कहते हैं, का अनुवाद किया था और जिसका नाम चीनीभाषा में भी 'सुखर्ष-सप्तति', 'कनकसप्तति' आदि हैं। इससे यह स्पष्ट है कि परमार्थ के समय पर्यन्त इस ग्रन्थ में सत्तर कारिकाएँ थीं। गौडपाद, यदि ये शंकराचार्य के परम शिष्य हों तो, सातवीं सदी में अवश्य रहे होंगे। इन्होंने केवल उनसठ ही कारिकाओं पर मात्र लिखा है। इससे यह स्पष्ट है कि उस ग्रन्थ समय में किसी कारण से इस ग्रन्थ की एक कारिका नष्ट हो गई और गौडपाद को वह छुप्त कारिका न मिली। लोकमान्य तिलक से लेकर वर्तमान परित्यक्त श्रीऐश्वर्यास्वामी तक अनेक विद्वानों ने इस छुप्त कारिका के सम्बन्ध में अपना-अपना मत प्रकाशित किये हैं। इन विद्वानों के मत से मुझे किसी प्रकार सन्तोष नहीं है। मुझे तो ऐसा मालूम होता है कि उस छुप्तकारिका का सम्बन्ध इसी 'ज्ञ' से रहा होगा और वह कारिका वर्तमान ग्रन्थ के सोलहवीं तथा सत्रहवीं कारिका के बीच में रही होगी।

'ज्ञ' की सिद्धि—इस छुप्त कारिका में सम्भवतः दो बातें रही होंगी। एक तो 'ज्ञ' की सिद्धि तथा दूसरी 'ब्रह्म पुरुष' की चर्चा। 'ज्ञ' की सिद्धि में तो केवल इतना ही कहना है कि वह अत्यन्त परोक्ष है। अतः इसका प्रत्यक्ष नहीं होता और वह त्रिगुण से रहित है। इसमें कोई धर्म नहीं है जो अनुमान के लिए स्थिर हो सके। अत एव अनुमान से भी उसकी सिद्धि नहीं हो सकती। इसलिए उसके अस्तित्व के लिए केवल आगम ही एकमात्र प्रमाण है, जैसा पहले कहा जा चुका है। अनादि अज्ञान के कारण अनादि 'ज्ञ' ब्रह्म हो गया है। उसे ही जीवात्मा या ब्रह्म-पुरुष कहते हैं। यदि 'ज्ञ' के सम्बन्ध में कारिका में कुछ भी न कहा गया होता तो ईश्वरकृष्ण के अनुसार 'व्यक्ताव्यक्तज्ञ' इन तीनों का विशेषण ज्ञान किस प्रकार इस ग्रन्थ से हमें प्राप्त हो सकता तथा वह ग्रन्थ

संश्लिष्ट ही रह जाता। इसलिये यह स्पष्ट है कि ईश्वरकृष्ण ने किसी कारिका में 'ज्ञ' की विशेष चर्चा अवश्य की थी जो कारिका याद तुम है। जैसा मैंने पहले भी कहा है, इस 'ज्ञ' की चर्चा सोलहवीं तथा सत्रहवीं कारिकाओं के बीच में अवश्य रखी होगी ऐसा मुझे मालूम होता है। वाचस्पतिमिश्र ने तथा बहुत पहले ज्योतिषीवर उपनिषद् में भी इसका निरूपण है—

अज्ञानैर्कां लौहित्यशुक्लकृष्णं बह्वीः प्रजाः सृजमानां सस्याः ।

अज्ञो ह्येतां जुषमासोऽजुरेते जहात्येतां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥

अभिप्राय यह है कि सत्त्व, रजस् तथा तमस् के स्वरूप की एक त्रितय मूला प्रकृति है जो कृतवत्त्व या विकल्प परिणाम में परिणमित होती रहती है। एक लब्ध (नित्य आत्मा) है जो उस प्रकृति की सेवा में लगा रहता है। एक दुष्य अन्न (नित्य आत्मा) है जो प्रकृति का भोग सम्पन्न कर उसको परिणाम कर देता है।

अर्थात्पक्ष के इसी मन्त्र में मुख्य परिवर्तन कर कुछ वाचस्पतिमिश्र ने अपने सत्त्वकौमुदी का महत्तावयव किया है—

अज्ञानैर्कां लौहित्यशुक्लकृष्णं बह्वीः प्रजाः सृजमानां समामः ।

अज्ञा ये तां जुषमासां भजन्ते जहात्येतां भुक्तभोगां तुमस्ताम् ॥

सांख्य में तीन प्रकार के पुरुष—अव्युक्त मन्त्र तथा मयतावयव से यह स्पष्ट है कि 'ज्ञ' का तीन स्वरूप विद्वानों ने माना है—(१) शुद्ध, निर्लिप्त, (२) बद्ध-पुरुष तथा (३) मुक्त-पुरुष। इस प्रकार सांख्य में तीन प्रकार के पुरुष हैं। पूर्वोक्त 'संज्ञावयवार्थत्वात्' तथा 'अनेनमरणकरस्यान्यम्' आदि आदिशब्दों से जो युक्तिर्षा की गई है, वे बद्ध-पुरुष के अस्तित्व के सम्बन्ध में हैं। वे बद्ध-पुरुष अनेक हैं। बद्ध तथा मुक्त पुरुषों से भिन्न एक निर्लिप्त पुरुष है जिसे 'ज्ञ' कहते हैं। 'अव्यक्तान्यस्यशक्तिप्रदानम्' इस कारिका में जो ज्ञ है,

वह यही ज्ञ है, बद्ध-पुरुषरूप ज्ञ नहीं है। वह 'ज्ञ' एक है, अनेक नहीं हो सकता। इसलिये गौडपाद तथा माठरवृत्तिकार ने कहा है—
 पुमानपि एकः। टीकाकारों ने जो सांख्य में पुरुषबहुत्ववाद को चलाया है, वह युक्तिसंगत नहीं मालूम होता। ज्ञात कारिका के न मिलने के कारण विद्वानों ने उसका अनुसंधान नहीं किया और कितनी कारिकाएँ विद्यमान थीं उन्हीं को किसी प्रकार व्याख्या कर दी। इसीसे इतनी भ्रान्ति फैल गई है। बद्ध-पुरुष या जीवात्मा तो सभी दर्शनों में अनेक है। 'परमात्मा' या 'ज्ञ' तो एक ही है। वही सांख्यदर्शन का भी मठ है।

'ज्ञ' के धर्म—पूर्व उद्धृत दसवीं तथा ग्याहवीं कारिकाओं के अनुसार अहेतुमत्त्व, नित्यत्व, व्यापित्व, निष्क्रियत्व, एकत्व, अनामित्व, अलिङ्गत्व, निरवयवत्व, स्वतन्त्रत्व, अभिगुण्यत्व, विवेकित्व, अविषयत्व, अज्ञानान्ध, चेतन्यत्व, तथा अमरत्वधर्मित्व ये सभी निर्दिष्ट शुद्ध 'ज्ञ' के धर्म हैं।

परिणाम-निरूपण

परिणाम का स्वरूप—ऊपर कहा गया है—

कारणमस्ति अन्वक्तव्यं, प्रवर्त्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च ।

परिणामतः सत्त्विकवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् १ ॥

अव्यक्त कारण है। सत्त्व, रजस् तथा तमस् ये तीनों गुण गौणमुस्य रूप में मिलकर अव्यक्त को प्रवर्त्तित करते हैं। अर्थात् इन तीनों गुणों के कारण ही प्रकृति तथा अव्यक्त गुणों में परिणाम होता है। एक ही मूल प्रकृति से गुणों के मिला-मिला आधार के कारण अनन्त विविध सृष्टि होती है; जिस प्रकार आकाश से एक ही प्रकार का, एक ही रस का बल विस्तृत है, किन्तु मिला-मिला आश्रय को पाकर एक ही प्रकार का बल कहीं मीठा, कहीं खट्टा, कहीं तिक्त आदि रसों को उत्पन्न करता

1. सांख्यकारिका, १६।

है । वात्पर्व यह है कि संसार को बिलकुल वस्तुओं हैं, वे भव गुणों के ही परस्पर परिवर्तन पूर्वक भिन्न-भिन्न मर्यादा-विशेषों की अभिव्यक्ति हैं । अर्थात् संसार के सभी वस्तुओं (साध्य के अ को छोड़ कर) सभी गुणों ही के भिन्न-भिन्न स्वरूप हैं । इन वस्तुओं में गुणों के अतिरिक्त अन्ध कोई भी वस्तु नहीं है । इनके परिणाम के सम्बन्ध में वाचस्पतिमिश्र ने लिखा है—

प्रतिसर्गावस्थाया सत्त्वं रजस्वमश्च सदृशपरिणामानि भवन्ति ।
परिणामस्य भावा हि गुणा नापरिणामस्य चक्षुष्यवतिष्ठते ।
तस्मात् सत्त्वं न स्वरूपवत्ता रजो रजोरूपवत्ता तमस्तमोर्गुणवत्ता
प्रतिसर्गावस्थाया अपि प्रवर्तते ॥

प्रकृति में रजोगुण है । सत्त चलायमान रहना रजोगुण का स्वभाव है । अतः अनादिकाल से रजोगुण के कारण प्रकृति में परिणाम होता रहा है । प्रलय के अनन्तर पुनः के बिना के सम्पर्क से प्रकृति में हीन उत्पन्न होता है और तब क्रमशः व्यक्तों की अभिव्यक्ति होती है । यह सर परिणाम है । परिणाम गुणों का स्वरूप है । परिणाम के बिना एक चला भी गुण नहीं रह सकते । तथापि भा में मो तत्त्व स्वरूप से, रजश्च रजोरूप से तथा तमश्च तमोरूप से परिणमित होते ही रहते हैं । परिणाम के सम्बन्ध में साध्य और योग में कोई भी मत भेद नहीं है ।

प्रत्येक पदार्थ में कोई न कोई 'धर्म' रहता ही है । यह सर्वत्र वद-
ता रहता है । एक भस्म को छोड़ कर दूसरे स्वरूप को धारण करना ही 'परिणाम' है । यह परिणाम निरासील प्रकृति तथा व्यक्तों ही में होता है, 'त' में नहीं । 'परिणाम' धर्म में एक ही है किन्तु धर्म के भिन्न-भिन्न रूप धारण करने के कारण यह अनेक मात्सर होता है । धर्मों से अपना रूप कभी नहीं छोड़ता । अर्थात् धर्म के भेद से 'परिणाम' अनेक प्रकार का होता है । योगदर्शन में इसका विशेष विचार है ।

साध में परिणाम—योग में चित्त की दो अवस्थायें होती हैं—एक “व्युत्थानावस्था” जिसमें यादें कोई न कोई क्रिया अवस्तरूप में होती ही रहती है। दूसरी निरोध की अवस्था जिसमें चित्त की वृत्तियों का निरोध हो जाता है। इस अवस्था में स्थूलरूप में क्रिया नहीं देख सकती। अल्प-तरूप में तो एक धर्म का आविर्भाव और साथ ही साथ दूसरे धर्म का तिरोभाव चित्त में होता ही रहता है। यही सभी अवस्था में स्थिररूप से विद्यमान रहता है। यह “परिणाम” का स्वरूप है।

निरोध-परिणाम—चित्तवृत्ति की निरोध-अवस्था में भी परिणाम होता है। उसे ही निरोध-परिणाम कहते हैं। योगसूत्र में पञ्चाङ्गि ने लिखा है—

व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिन्नवप्रादुर्भावी निरोधकृशचित्ता-
न्वयो निरोधपरिणामः १ ।

व्युत्थानसंस्कारादिचित्तधर्माः । न ते प्रत्ययात्मका इति प्रत्यय-
निरोधे न निरुद्धाः । निरोधसंस्कारा अपि चित्तधर्माः । तयोरभि-
न्नादुर्भावी । व्युत्थानसंस्कारा हीयन्ते, निरोधसंस्कारा आधीयन्ते ।
निरोधकृशं चित्तमभ्येति । तदेकस्य चित्तस्य प्रतिक्षणमिदं
संस्कारान्वयार्थं ‘निरोधपरिणामः’ । यदा संस्काररोधं चित्तमिति २ ।
तस्य प्रशान्तवाहिता संस्कारात् ३ ।

व्युत्थानसंस्कार का अभिन्न और निरोध-संस्कार का प्रादुर्भाव के समय में प्रत्येक निरोध-क्षण में एक अभिन्न चित्त में अन्वित हो परिणाम होता है, यही निरोध-परिणाम है।

व्यासभाष्य में इसी की व्याख्या में कहा गया है कि सभी व्युत्थान-संस्कार चित्त के धर्म हैं। ये संस्कार प्रत्यय से आविर्भूत नहीं होते

-
1. योगसूत्र, ३।६ ।
 2. व्यासभाष्य, योगसूत्र, ३।६ ।
 3. योगसूत्र, ३।१० ।

इसलिए प्रत्यय के निरोध से निरुद्ध भी नहीं होते । इसी प्रकार निरोध-संस्कार भी चित्त के धर्म हैं । स्फुटानवस्था का अभिभव और निरोधवस्था का आविर्भाव साथ ही साथ होता है, जिससे क्लृप्तान-संस्कार क्रमशः क्षीण होने लगता है और निरोधसरकार हमरा-वर्द्धित होने लगता है । इन दोनों संस्कारों का परिणाम निराणान्धता भू-प्राप्त चित्त ही में होता है । एक ही चित्त के निरोध वस्था में प्रवृत्त-परिवर्तन होना ही निरोध-परिणाम है । इस समय चित्त में केवल वस्था रहता है । निरोध-सरकार के कारण चित्त में किसी प्रकार के प्रत्यय का भाव नहीं होता । चित्त प्रशान्त होकर स्थिर रहता है ।

समाधि-परिणाम—समाधि परिणाम दोषरहित समाधि का कार्य है । इसके स्वरूप के निरूपण में कहा गया है—

कर्त्तार्यन्तव्यवस्थयोः श्रवणयोः चित्तस्य समाधि-परिणामः^१ ।
 सर्वार्थता चित्तधर्मैः । एकप्रता चित्तधर्मैः । सर्वार्थतायाः श्रयः
 तिरोगावः । एकप्रताया उदय आविर्भावः । सर्वार्थमिदं येनानुगतं
 चित्तम् । तदिदं चित्तमप्यपोषजनकयोः स्वात्मभूतयोर्धर्मयोरनुगतं
 समाधायते । स चित्तस्य समाधि-परिणामः^२ ।

कर्त्तार्यन्त अवस्था विनिश्चितता का श्रय तथा एकप्रता का उदय चित्त का समाधि-परिणाम है । अर्थात् ये दोनों चित्त के धर्म हैं । समाधि की स्थिति में एक का तिरोगाव और दूसरे का आविर्भाव साथ साथ होता है । इन दोनों स्थिति में धर्मी के रूप में चित्त अनुगत रहता है । धर्मी और धर्म में तादात्म्य होने के कारण सर्वार्थता तथा एकप्रता रूप आगतस्वरूप (स्वकार्त्तस्वरूप) धर्मों के श्रय तथा उदय काल

१. योगसूत्र, ३।११ ।

२. भागवतपुर्व, ३।११ ।

में अनुगत होने ही से चित्त समाहित होता है। इसी को चित्त का समाधि-परिणाम कहते हैं।

निरोध-परिणाम में व्युत्थान के संस्कारों का क्षय एवं निरोध के संस्कारों का उदय होता है, किन्तु समाधि-परिणाम में संस्कार तथा प्रत्यय दोनों ही के क्षय एवं दोनों ही के उदय होते हैं। 'निरोध-परिणाम' असम्प्रज्ञात-समाधि में एवं 'समाधि-परिणाम' सम्प्रज्ञात-समाधि में होता है। यही इन दोनों परिणामों के भेद हैं।

ततः पुनः शान्तोरितौ मुख्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकामता-परिणामः ^१।

समाहितचित्तस्य पूर्वप्रत्ययः शान्तः। चक्षुरस्तत्सदृशः चक्षितः। समाधिचित्तमुभयोरनुगतं पुनस्तथैव आ समाधिध्वेषादिभिः। स ह्यतएव धर्मिष्ठचित्तस्य 'एकामतापरिणामः' ^२।

एकामता-परिणाम—समाधि में स्थित चित्त में व्युत्थानकाश में विद्यमान विक्षिप्त प्रत्ययों का लय हो जाता है और तत्सदृश अन्य प्रत्ययों का आविर्भाव होता है। लय और उदय दोनों ही अवस्थाओं में, जब तक समाधि का भङ्ग न हो तब तक, समाहित चित्त विद्यमान रहता है अर्थात् समाधि की अवस्था में शान्त और अक्षित प्रत्यय दोनों दृश्यरूप में चित्त में प्रवाहित होते रहते हैं। यही चित्त की यही मुख्य-रूपता एकामता-परिणाम है।

इनके अतिरिक्त भूतों में एवं इन्द्रियों में सदैव परिणाम होते रहते हैं, जिन्हें धर्म, लक्षण तथा अवस्था परिणाम कहते हैं।

1. योगसूत्र, ३।१२।

2. योगभाष्य ३।१२।

एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः । तत्र व्युत्थाननिरोधयोरभिभवप्रादुर्भावी धर्मिणि धर्म-परिणामः १।

(१) धर्म परिणाम—वित्तरूप धर्मों में व्युत्थान-धर्म का अभि-
भव तथा निरोध-धर्म का प्रादुर्भाव धर्म-परिणाम है ।

(२) लक्षण-परिणाम—‘लक्षण’ का अर्थ है ‘काल’ । प्रत्येक
वस्तु की ‘अनागत’, ‘वर्तमान’ एवं ‘अतीत’—ये तीन अवस्थाएँ होती
हैं । जो ‘अनागत’ होता है, वही ‘वर्तमान’ और बाद को वही पुनः
‘अतीत’ हो जाता है । इन तीनों अवस्थाओं में ‘समाहित-चित्त’ धर्मों के
रूप में विद्यमान रहता है । कोई भी एक ‘काल’ अन्य दोनों कालों में
विद्युक्त नहीं होता । इन्हीं ही ‘लक्षण-परिणाम’ कहते हैं ।

(३) अवस्था-परिणाम—निरोधक्षणेपु निराधसंस्कारा बल-
वन्तो भवन्ति, दुर्बला व्युत्थानसंस्कारा इति धर्माणामवस्थापरि-
णामः २।

मैंने पृथ्वी ‘धर्मी’ है । उससे ‘घट’ आदि जो आविर्भूत होते हैं वे धर्म-
परिणाम हैं । इन ‘घट’ आदि में जो अनागत, वर्तमान एवं अतीत
अवस्थाएँ होती हैं, वे लक्षण-परिणाम हैं तथा इन्हीं घट आदि के
नया, पुराना आदि जो रूप होते हैं, वे ‘अवस्था-परिणाम’ हैं ।

वस्तुतः परिणाम एक ही है—एते धर्मलक्षणावस्थापरिणामा
धर्मिस्वरूपमनतिक्रान्ता इत्येक एव परिणामः सर्वानमून्विशेषा-
नभिप्लवते ३।

इन तीनों परिणामों के स्वरूप में ‘धर्मी’ रुढ़ रहता ही है । इस
लिए वस्तुतः परिणाम एक ही है, अवस्था भेद से भिन्न-भिन्न मालूम
होता है ।

1. योगभाष्य, ३।१३ ।

2. योगभाष्य, ३।१३ ।

.. योगभाष्य, ३।१३ ।

परिणामों के साथ-साथ योग की भूमियों का ज्ञान आवश्यक है ।
अतः एव यहाँ उनका संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है ।

योग की भूमि

योग की अवस्थाएँ—योग की विभिन्न-विभिन्न अवस्थाएँ होती हैं । इन अवस्थाओं को योग की भूमि भी कहते हैं । योग-साधन में लगा हुआ योगी साधन मार्ग में अग्रसर होता हुआ क्रमशः इन भूमियों पर अपना अधिकार प्राप्त करता है और इसी कारण वस्तुतः योगियों के भी चार भेद होते हैं—

योगी के चार भेद—(१) प्रथमकल्पिक, (२) मधुभूमिक, (३) प्रज्ञावशेति तथा (४) अतिक्रान्तमावनीय ।

(१) प्रथमकल्पिक—अम,^१ नियम,^२ आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान तथा समाधि—इन अष्टांगों^३ का अभ्यास करते हुए जिस साधक का जलान्द्रिय ज्ञान समाधि की ओर केवल प्रवृत्तिमान हुआ है, अभी उसने 'परचित्त' आदि पर अपना बल नहीं प्राप्त किया है, ऐसे अभ्यासी योगी को प्रथमकल्पिक कहते हैं ।

१. 'अम'—किसी भी प्राणी का कभी और किसी प्रकार भी शोष न करना (अहिंसा), कायिक, वाचिक तथा मानसिक व्यापार के द्वारा सत्य का पालन करना जिससे दूसरों की पीड़ा न हो (सत्य), दूसरों से अविधिपूर्वक धन की न लेना और न उसको इच्छा ही करना (अस्तेय), सभी इन्द्रियों का संयम करते हुए गुणेंद्रिय का विशेषरूप से नियन्त्रण करना (ब्रह्मचर्य), अर्थात् परस्त्री को देखना, उनके साथ आलाप करना, उनके विभिन्न-विभिन्न अंगों का स्पर्श करना, उनके साथ खेलना, उनका नाम लेना या स्मरण इत्यादि कर्म ब्रह्मचर्य के नाश करने वाले हैं । अतः एव इनसे दूर रहना आवश्यक है । इनसे दूर रहने ही को ब्रह्मचर्य कहते हैं ।

संसार के विषयों के सम्बन्ध करने में, उनके रक्षण में, वनके नारा में, वनके साथ स्थित रहने में, इनके हिंसा में दांष देखकर उनका परित्याग तथा पुनः अस्वीकार करना (अपरिग्रह) से पाँच 'यम' कहे जाते हैं । ये एक प्रकार के चाक्ष-शुद्धि हैं । योगसूत्र-भाष्य, २/२१ ।

२. 'नियम'—मिष्टी, जल आदि से शरीर के अंगों को शुद्ध करना तथा पवित्र भोजन तथा पेय से अमृत-करण को शुद्ध करना 'चाक्ष-शुद्धि' एवं असूया आदि के द्वारा चित्त के मयों को सात्त्विक करना 'आभ्यन्तर-शुद्धि' है । इन्हें 'शौच' कहते हैं । मांस की रक्षा के लिए प्राप्त पर्याप्त साधन से अधिक साधन की इच्छा न करना 'अंतोष' है । भूत-ध्यास, शीत-उष्ण, बहुत देर तक जागे रहना तथा बैठे रहना, अमृत-मौन (इशारे से भी अपने अभिप्राय का प्रकाशन न करना) और आकार-मीन (वचन के द्वारा अपने भाव को न प्रकाश करना), कृच्छ्र-चान्द्रायण, सान्त्वपन आदि व्रत को करना, इन्द्रों का स्मरण करना (तप), मोक्षराश्यों को पढ़ना तथा प्रणव का जप करना (स्वाभ्यास) एवं ईश्वर में अपने सभी कर्मों का समर्पण करना (ईश्वरप्रस्थिधान), इन नियमों का पालन करना । ये सब 'नियम' के स्वरूप हैं । 'नियम' का पालन करना एक प्रकार से अमृत-करण की शुद्धि है । योगसूत्र तथा भाष्य, २/२२ ।

पहले दिन केवल कुतूहल के सहित एक विरोध मात्र में पञ्च-गव्य को पान कर दूसरे दिन उनकास एवं अर्वात् निउधार तथा निर्जल रहे । एक व्रत को 'सान्त्वपन' कहते हैं । यह तप क्लेशसाध्य है, अत एव इसे 'कृच्छ्र' कहते हैं । इसके अनेक भेद हैं । (विरोध ज्ञान के लिए देखिए—यजु, ११/२१२; याज्ञवल्क्य, ४/११५)

(२) मधुभूमि—निर्विचार-समाधि में स्थित समाहित-चित्त साधक को जो प्रज्ञा होती है, वह ऋतम्भरा प्रज्ञा^१ कही जाती है। यह अवस्था यथार्थ में योग का निश्चित साधन होने के कारण ऋतम्भरा कही जाती है। इसे सत्यम्भरा भी कहते हैं। इस प्रज्ञा में अन्यथा होने की कुछ भी आशंका नहीं होती। इसलिए कहा गया है—

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च ।

त्रिधा प्रकल्प्यन् प्रज्ञां लभते योगमुत्तमम्^२ ॥

ऋतम्भरा प्रज्ञा को प्राप्त किया हुआ योगी भूतों को तथा इन्द्रियों को अपने परा में लाने की इच्छा रखता है। इस प्रकार की प्रज्ञा को प्राप्त करने से वह 'मधुभूमि'^३ को प्राप्त कर लेता है।

मधुभूमि को प्राप्त कर योगी विशुद्ध अन्तःकरण का हो जाता है। इस अवस्था में देवता लोग उस योगी को स्वर्ग में आने का निमन्त्रण देते हैं तथा स्वर्गीय उपभोगसाधन—विमान, अस्त्र, कल्पवृक्ष आदि के द्वारा प्रलोभन देते हैं एवं अपने अभिलषित कार्यों के सम्पादन करने उसकी सहायता चाहते हैं। योगी को इन प्रलोभनों में शोष देखना चाहिए और इनके प्रलोभन में न पड़ना चाहिए। वह योगाभ्यासी की दूसरी अवस्था है।

(३) प्रज्ञाज्योति—इस भूमि में आकर योगी भूत और इन्द्रिय पर विजय प्राप्त कर लेता है। परचित्त के ज्ञान आदि को प्राप्त कर उस सिद्धि से व्युत्पन्न होने वाले, इसके लिए वह अपनी दृढ़ रक्षा करता है^४। परन्तु फिर भी उसे और भी ऊँचे स्तर पर जाना है, अतः एवं

1. योगसूत्र, १।४८।
2. योगसूत्र-भाष्य, १।४८।
3. योगसूत्र-भाष्य, ३।५१।
4. योगभाष्य, ३।५१।

विशोकदि^१ तापन से लेकर अगमप्रज्ञात मर्याद की प्राप्ति वरन्त पहुँचने के लिए वह लक्षण में लया रहता है । यह प्रज्ञाज्योति नाम की तीक्ष्ण अवस्था है ।

(४) अतिकान्तमावनीय—इस अवस्था में पहुँचकर योग का एकमात्र ध्यान रहता है—‘चित्त का लय करना’ अर्थात् ‘अगमप्रज्ञात-समाधि’ में पहुँच कर ‘चित्त का लय करना’ छोड़कर अब उसे कुछ भी अन्य कर्तव्य नहीं है, क्योंकि चातुर्वर्ण्य की ‘प्रान्तभूमिप्रज्ञा’ उसे मात हो चुकी है ।^२ अत एव अब उसे अन्य कुछ करने की अवशिष्ट नहीं बचा है ।

१. योगसूत्र-भाष्य, १।२४-२६ । ‘चित्त’ या मन के स्थिति दृढ़ करने के लिए योगशास्त्र में अनेक उपाय कहे गये हैं । जैसे—‘विषयवर्ती प्रवृत्ति’ के उत्पन्न होने से अर्थात्, दृष्टान्त के रूप में नासिका के अग्रभाग में चित्त को लगाने से, एक प्रकार का ह्राश्युक्त दिव्य सुगन्धि का ज्ञान होता है, जिसे ‘दिव्यगन्धसंविद्’ कहते हैं । यही ‘गन्ध-प्रवृत्ति’ है । इसी प्रकार से विद्याप, धादि में ‘दिव्यरससंविद्’ आदि प्रवृत्तियाँ होती हैं । इनके द्वारा स्थिति में चित्त दृढ़ होता है, संशय दूर होता है और समाधि-शक्ता का मार्ग सुगम हो जाता है । इसी प्रकार ‘विशोक प्रवृत्ति’ अर्थात् द्वय-कमल में चित्त को स्थिर करने से ‘बुद्धि-संविद्’ होता है । बुद्धि-सत्य, ज्योतिर्मेघ और आकाश की तरह विराट् है । इस अवस्था में परम सुखमय सात्त्विकभाव के प्रमाण से चित्त अवसिक्त होता है । अत एव इसे ‘विशोक प्रवृत्ति’ कहते हैं । इसे ही ‘ज्योतिष्मती प्रवृत्ति’ भी कहते हैं, क्योंकि ज्योति अर्थात् सूक्ष्मलक्ष्यहित तथा दूरस्थ विषयों को प्रकाश करने वाला ज्ञान रूपी यह आशोक है । इस प्रवृत्ति के द्वारा भी चित्त की स्थिति दृढ़ होती है । ‘विशोक-प्रवृत्ति’ दो प्रकार की होती है—‘विषयवर्ती’ एवं ‘अविषयवर्ती’ ।

२. योगसूत्र-भाष्य, ४।२० ।

प्रज्ञा के भेद—विवेकख्याति को पाकर प्रसन्न चित्त योगी को अरथाः सात प्रकार की प्रान्तभूमि-प्रज्ञा प्राप्त होती है। चित्त के अशुद्धिरूप आवश्यकता के नाश होने के कारण तामसिक, राजसिक, संतारी हान अर्थात् प्रत्ययान्तर न होने से विवेकी साधक को सात प्रकार की प्रज्ञा होती है। विषय के भेद से 'प्रज्ञा' का भेद होता है। इन सात प्रकार की प्रज्ञाओं के निम्नलिखित स्वरूप होते हैं—

(१) प्रकृति के परिणामों से उत्पन्न दुःख हेतु हैं। सभी हेतु तथो का हान साधक योगी ने प्राप्त कर लिया है, अब उस साधक का अन्य परिहरेय कुछ भी नहीं है।

(२) हेतु के सभी कारण नष्ट हो चुके हैं, अब उन्हें क्षीय करने की आवश्यकता नहीं है। अब कोई चेतव्य नहीं बचा है।

(३) निरोध-समाधि के द्वारा साध्य हान को मैंने संप्रशान्त-समाधि की अवस्था ही में साक्षात् निश्चय कर लिया है। अब मुझे इसके परे निश्चय करने की कुछ भी नहीं है, ऐसी प्रज्ञा साधक को होती है।

(४) विवेकख्याति रूप हान के उपाय को मैंने भावना (अर्थात् निष्कारित) कर ली है। अब इसके परे चित्त में अन्य किसी भी योग के धर्मों की भावना के योग्य कुछ भी अवशिष्ट नहीं है।

इस चार प्रकार की प्रज्ञा के कार्य को विमुक्ति कहते हैं। इनके अतिरिक्त उस साधक के चित्त की विमुक्ति और भी तीन प्रकार की है, जिनके स्वरूप निम्नलिखित हैं—

(५) बुद्धि योग का सम्पादन कर चुकी है और उसे विवेकख्याति हो गई है।

(६) पर्वत के शिखर से गिरे हुए पत्थर के समान निरवस्थान सत्त्व, रजस् तथा तमस् से तीनों गुण अपने कारण से लीन होने के लिए अभिमुख होकर कारण के साथ-साथ लग्न को प्राप्त होते हैं। उनका

अब कोई भी कर्त्तव्य न रहने के कारण पुनः उनकी अभिव्यक्ति भी न होगी ।

(७) इस अवस्था में गुणों के सम्बन्ध से रहित, स्वरूपमात्र अर्थात्, अर्थात् बोधिःस्वरूप, अमल (अर्थात् मलरहित), कैवल्यी पुरुष अद्वित्य अवस्था ही में मुक्त हो जाता है ।

इन सत्ता प्रान्तभूमि-पक्षा का अन्तर्गत अनुभव करने वाला पुरुष कुशल कहलाता है । प्रधानलयावस्था में भी गुणातीत होने के कारण चित्त के लय होने पर ही पुरुष मुक्तकुराल कहा जाता है ।

‘धारणा,’ ‘ध्यान’ एवं ‘समाधि’ से ‘समाधिसमाधि’ के अन्तरङ्ग हैं परन्तु ‘निर्वीचसमाधि’ के बहिःङ्ग हैं ।

सत्कार्यवाद

कार्य-कारण-भाव—उपर्युक्त परिणामों के स्वरूप को देखकर सांख्य-योग में कार्य-कारणभाव का विचार आवश्यक हो जाता है । परिणाम में दो वस्तु होने हैं—एक भर्ता और दूसरा धर्म । इन दोनों में एक प्रकार से अभेद है अर्थात् साध्य में भेद-सिद्धिपुनः-अभेद है ।

न्यायमत में ‘कार्य’ और ‘कारण’ में अत्यन्त भेद है । कारण में कार्य का अभाव रहता है । तथापि कारण के साथ कार्य का एक रहस्य-पूर्ण नित्य सम्बन्ध है जिसके कारण एक नियत कारण ही में एक नियत कार्य की उत्पत्ति होती है । अन्यत्र नहीं होता । यह नित्य सम्बन्ध ‘समवाय’ कहलाता है । इस एक प्रकार का स्वाभाविक सम्बन्ध कहते हैं । इसलिए इन दोनों में अभेदसादृश्य-भेद है ।

सांख्यमत में ‘कार्य’ और ‘कारण’ में अभेद है । कारण-व्यापार के पूर्व भी ‘कार्य’ अव्यक्तरूप में अपने कारण में रहता है । व्यापार के द्वारा ‘कार्य’ अभिव्यक्त होता है और लय की अवस्था में ‘कारण’

ये पुनः 'कार्य' अव्यक्तरूप में लय हो जाता है। सांख्यमत में उत्पत्ति का अर्थ है आधिर्भाव और नाश का अर्थ है तिरोभाव। इसी को सत्कार्यवाद कहते हैं। यत् वस्तु का न तो नाश होता है और न अस्त की उत्पत्ति हो होती है, जैसा कहा गया है—

नासतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः १।

सत्कार्य की सिद्धि—उपर्युक्त सत्कार्यवाद को सिद्ध करने के लिए ईश्वरकृत्य ने सांख्यकारिका में पाँच युक्तियाँ दी हैं—

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ॥^१

'असदकरणात्'—इह लोके असतः करणं नास्ति, यथा शश-
विषाणादीनाम् । यदेव सत् घटादि इत्थं तदेव सृष्टिपहादिना
कारणविरोधेण क्रियते, नासत् ।

• 'उपादानग्रहणात्'—इह चकार्यं यदुपादीयते तस्य तदुपादानं
कारणम्, यथा तैलस्य तिलाः, दध्नः क्षीरम् । अत्र तैलं दधि च
यदि न स्यात् कार्यं तस्योपादानस्य ग्रहणं तदर्थिभिः क्रियते । तस्मा-
दुपादानसंग्रहादेव सदेव कार्यम् । अन्यथा सिक्तासत्तितयोरपि
ग्रहणं स्यात् ।

• 'सर्वसम्भवाभावात्'—यद्यस्तत्कार्यं भवेत् तथा सर्वस्य सर्वदा
सर्वत्र सम्भवः स्यात् । न वैधम् । तस्मात् सदेव कार्यम् ।

• 'शक्तस्य शक्यकरणात्' शक्तेः कारणं नाशस्तमित्ये-
वमप्यवगन्तव्यम् । अन्यथोपह्वंशक्तेः बीजाद् अङ्गुरीत्यपि प्रसङ्गः ।
शक्तरच को भवितुमर्हति ? यः शक्तिमान् । तस्य शक्तिमत्तः
शक्यस्य करणात्, शक्तनोयस्य कार्यस्योत्पादनादित्यर्थः । एवं च

१. भगवद्गीता, १।१६।

२. सांख्यकारिका, ६-१।

तत् शकनीयं यदि काण्डे शक्तिरूपेणावस्थितं स्यात् । तस्मात्तत्र
बोध्यते नास्ति ।

‘कारणभावाच्च’—कारणस्य सत्त्वादित्यर्थः । यद्यप्यकारण-
मुत्पद्यते किमिति कारणभावेन कार्यस्य भावो भवति । भवति च ।
तस्मान् शक्तिरूपेणावस्थितमिति गम्यते ।

अथवा ‘कारणभावादिति’ कारणस्वभावात् । कारणभावं
कारणं तन् स्वभाव कार्यम् । यथा स्निग्धस्वभावेभ्यः तिलैर्भ्यः
स्निग्धमेव तैलम्, मृदां मृत्स्वभावां घटः । यद्यप्यकार्यं स्यात्
असत्स्वभावेभ्यो ह्युत्पद्यतेत्येवं सांख्यार्ता सत्वेनाप्यत्र इति
सिद्धाह १ ।

इस संसार में जो वस्तु है ही नहीं, उसकी उत्पत्ति मही की भाँती ।
जेठे-सरे के गीम । जो मृत् है, जैसे घट आदि बनते, वही मृत्तिका
आदि कारण के द्वारा उत्पन्न (अर्थात् प्राविर्भूत) की जाती है, प्रकट
नहीं ।

इस समार में बिसे उत्पन्न करने के लिए जो वस्तु ली जाती है वहाँ
उसका उत्पादन कारण है । जैसे-जेठ के लिए ‘तिल’, दही के लिए ‘दूध’ ।
यदि तिल में पड़ते ही से जेठ, या दूध में पड़ते ही से दही न होता,
तो किस प्रकार उसे चाहने वाले उसके उत्पादन (अर्थात् तिल या दूध)
का प्रारम्भ करते । उत्पादन के बहूष करने ही से यह सम्भव होता है
कि कारण-व्यापार के पूर्व भी (उत्पादन में अर्थात्) कारण में कार्य
विद्यमान है, अन्यथा बालू या जल का भी (जेठ उत्पन्न करने के
लिए) प्रदूष होता । परन्तु ऐसा होता नहीं है ।

यदि बिस्का प्रमात्र है, उठने कार्य उत्पन्न होता तो कार्य प्रमात्र
होने की सम्भावना के कारण सभी का सर्वदा सब स्थानों में रहने का

भी सम्भावना होती, किन्तु ऐसा देख नहीं पड़ता । इसलिए वह स्पष्ट है कि कारण-व्यापार के पहले भी कारण में कार्य है ।

शक्ति रहने पर ही कारण शक्त है, शक्त हुए बिना कारण नहीं रहता, यह सदैव मन में स्तम्भा चाहिए, अन्यथा उस चीज से भी, जिसकी शक्ति नष्ट हो गई है, बहुत ही उत्पत्ति हो जायेगी । जिसमें शक्ति है, वही शक्तिमान् अर्थात् शक्त है । वही शक्तिमान् शब्द को अभिव्यक्त करता है । अर्थात् उसी शक्तिमान् से उत्पत्ति के योग्य कार्य की अभिव्यक्ति हो सकती है । अत एव उत्पत्ति के योग्य वस्तु ही शक्तिरूप में कारण में विद्यमान रहता है । इसलिए कारण में पहले भी कार्य विद्यमान है । अतः कारण में कार्य असत् नहीं हो सकता ।

यदि कारण में कार्य के न रहने पर भी कार्य की उत्पत्ति होती, तो कार्य की उत्पत्ति के लिए कारण की आवश्यकता ही क्या थी ! किन्तु कारण की आवश्यकता तो होती ही है । अत एव यह स्पष्ट है कि शक्तिरूप में कारण-व्यापार के पूर्व भी कारण में कार्य विद्यमान रहता है ।

उत्कार्य के कारण ही जिस स्वभाव का कारण है, उसी स्वभाव का कार्य भी होता है । जैसे दिग्ध स्वभाव के तिल से लिग्ध स्वभाव का तेल निकलता है । यदि अतृष्ण्य होता तो अतृ स्वभाव से ही वस्तु की अभिव्यक्ति होती । सांख्ययोग में सत्कार्यवाद का यही सिद्धान्त है ।

शुक्ति-निरूपण

शुक्ति का स्वरूप—चेतन पुरुष स्वभाव से अनादि, विगुणातीत, निर्लिंग, निर्लिप्त तथा नित्य है । अज्ञान भी अनादि, नित्य किन्तु विगुणात्मक और नष्ट है ।

एन दोनों का संयोग भी अनादि है । पुरुष का निम्न प्रकृत पर और प्रकृति या बुद्ध का आरोप पुरुष पर अनादि काल से चला आया है ।

अत एव पुरुष के चैतन्य को पाकर बड़ा बुद्धि भी चेतनवती के समान तथा बुद्धि का आरोप प्राप्त कर उदासीन एव निर्लिप्त पुरुष भी कर्ता, भोक्ता तथा सुख, दुःख आदि में संयुक्त मात्सृग्य होने लगता है । 'पुरुष' और 'प्रकृति' के इसी कल्पित तथा आरोपित सम्बन्ध को 'बन्धन' कहते हैं और इसी कारण जीव दुःख को प्राप्त करता है । इसी बन्धन को दूर करना अर्थात् 'पुरुष' का अपने आपसे आनना और प्रकृति के आरोप से मुक्त होना ही विवेक-बुद्धि या मुक्ति है ।

इसी विवेक-बुद्धि को प्राप्त करने के लिए सृष्टि होती है और तभी तक लिङ्ग-शरीर का अस्तित्व रहता है । अत एव ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

तत्र जगत्प्रणष्टं दुःखं प्राप्नोति चेदनः पुरुषः ।

लिङ्गरणार्थनिवृत्तेत्यस्माद् दुःखं स्वभावेन ॥

इत्येष प्रकृतिकृतो महदादिविशेषप्रत्ययान्वितः ।

प्रतिपुरुषार्थमोक्षार्थं स्वार्थं श्व परार्थं आरम्भः ॥^१

सृष्टि करना प्रकृति का स्वभाव है । इसमें प्रकृति का स्वार्थ नहीं है, किन्तु दूसरे के लिए ही, स्वार्थ की तरह, लयन से, प्रकृति पुरुष को बन्धन में मुक्त करने के लिए सृष्टि करती है, नाना प्रकार के उपायों को रचती है । नष्ट की तरह लिङ्ग-शरीर, अनेक स्थूल शरीरों को प्रत्यक्ष कर पदपुरुष को पूर्व-पूर्व कर्मों के फलों का भोग कराने में समर्थ होता है ।

सूक्ष्मशरीर—यह 'लिङ्ग-शरीर', जिसे 'सूक्ष्म-शरीर' भी कहते हैं, महत्, अहंकार, ग्यारह इन्द्रियाँ तथा पाँच तन्मात्राओं से बनता है । सृष्टि के आदि में प्रत्येक जीव के लिए एक सूक्ष्म-शरीर उत्पन्न होता है । प्रत्येक स्थूल शरीर में एक सूक्ष्मशरीर रहता है, किन्तु वह किसी भी स्थूल-शरीर में अग्रगण्य नहीं होता । मोक्षपर्याय यह 'जीव' के साथ रहता

है। इसमें बुद्धि के धर्म, अवर्ग आदि आठों मान रहने हैं। इसमें स्वतन्त्र रूप में भोग नहीं होता। जिस प्रकार आश्रय के बिना चित्र नहीं रहता, ईश के बिना छाया नहीं रहती, उसी प्रकार स्थूल शरीर के बिना सूक्ष्म या लिङ्ग-शरीर नहीं रहता। पुरुष के भोग को सम्पादन करने के लिए वह नद के समान विश्व में घूमता हुआ अनेक प्रकार के शरीर को वास्य करता है। कैला ईश्वरकृष्ण ने कहा है—

पूर्वोपन्मयसक्तं त्रियतं महदादिसम्पत्यन्तम् ।

संसरति निरपभोमं भावैरधिवासितं लिङ्गम् ॥

चित्रं यथाश्रयसूते स्थाण्ण्यदिभ्यो यिना यथा छाया ।

तद्वद्विना विशेषेस्तिष्ठति न निराश्रयं लिङ्गम् ॥

पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्ततैमिच्छिकप्रसङ्गेन ।

प्रकृतेर्द्विमुखयोगान्नदबद्धव्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥^१

इत्येष प्रकृतिकृत्वो महदादिविशेषभूतपर्यन्तः ।

प्रतिपुरुषभावमौक्त्यर्थं स्वार्थं इव परार्थ आरम्भः ॥^२

पुरुष स्वभावतः स्वयं निष्क्रिय तथा निर्विकार है। वस्तुतः वह न सो पद होता है और न मुक्त होता है। वह तो कूटस्थ और निरप है। अभिधा के प्रभाव से प्रकृति ही तत्र करती है। यही पुरुष पर उपराम सम्पादन करती है एवं पुरुष को कर्त्ता तथा भोक्ता भी बनाती है। पुनः प्रकृति ही के धर्म से पुरुष और प्रकृति में विवेक-बुद्धि उत्पन्न होती है तथा पुरुष मुक्त होकर अपने को प्रकृति से दृक् सधकने लगता है। ऐसी स्थिति में प्रकृति के अन्यत्र विद्यमान रहने पर भी विवेकबुद्धि-भात पुरुष उससे प्रभावित नहीं होता। वह अपने को प्रकृति से संबंधा भिन्न अन समझता है।

१ सांख्यकारिका, ४०-४२।

२ सांख्यकारिका, ५६।

पुरुषस्य तथात्मानं पकाज्य विनिवर्तते प्रकृतिः ।^१

तस्मात्त वध्यतेऽह्ना न मुच्यते नापि संमरति कश्चन ।

मसरति घध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः ॥^२

बुद्धि के धर्म, अघर्म, ज्ञान, अज्ञान, वैराग्य, अवैराग्य, ऐश्वर्य, तथा अनैश्वर्य ये आठ धर्म हैं । उनमें से ज्ञान को छोड़कर अन्य सातों के द्वारा पुरुष वन्धन को प्राप्त होता है । किन्तु एकमात्र ज्ञान के द्वारा पुनः 'प्रकृति' पुरुष को मुक्त कर देती है । पुरुष को मुक्त कर देने में प्रकृति को वशता कोई भी स्वार्थ नहीं है । 'पुरुष मुक्त हो जाये' एकमात्र इसी इच्छा से 'प्रकृति' पुरुष के विम्व के प्रभाव में चेतन की तरह मृद्धि आदि करने में प्रवृत्त होती है । इसीलिए कहा है—

अतिसुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियामु प्रवर्तते लोकः ।

पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्ययम् ॥^३

इस प्रकार महद् आदि सभी तत्त्वों का ज्ञान प्राप्त कर 'पुरुष' प्रकृति से अपने को वृषक् समझने लगता है । 'मैं प्रकृति से अभिन्न नहीं हूँ, न मेरा शरीर है और न मुझे दुःख है, अहंभाव भी मुझमें नहीं है,' इस प्रकार परिपूर्ण विशुद्ध केवल 'ज्ञान' पुरुष में उपन्न हो जाता है । प्रकृति के उपराम के हट जाने में उपशम के कारण जिनको भावनाएँ पुरुष में थीं वे सब अब व्यस्त हो जाती हैं । अब एवम् पुरुष ने यदि प्रकृति का अब कुछ भी कर्तव्य नहीं रह जाता । पुरुष भी अपने स्वतन्त्र में स्थित होकर निस्वेद्य द्रष्टा के समान 'प्रकृति' को देखता है । ऐसा कहा है—

एव तत्त्वाभ्यामात्राऽस्मि न मे नाहमित्यर्थाशंभम् ।

अधिपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥^४

१ सांख्यकारिका, ५६ ।

२ सांख्यकारिका, ६२ ।

३ सांख्यकारिका, ५८ ।

४ सांख्यकारिका, ६४ ।

तेन निवृत्तप्रसवामर्थवशात् सप्ररूपविनिवृत्ताम् ।

प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः स्वस्थः ॥^६

विशुद्ध ज्ञान प्राप्त होने पर 'पुरुष' 'प्रकृति' को देखता है । यह इतना ध्यान में रखना आवश्यक है कि देखना तो सत्त्वगुण का स्वरूप है और शास्त्र का कहना है कि मुक्त होने पर भी पुरुष प्रकृति को देखता है । अर्थात् सत्त्वगुण से अर्थात् प्रकृति के साथ वरिचचित् सम्बन्ध पुरुष को मुक्ति में भी रहता ही है अन्वया मुक्तावस्था में भी किस प्रकार प्रकृति को पुरुष देख सकता है ! अतः एव सांख्यतत्त्वकीमुद्दी में वाचस्पतिमिश्र ने कहा है—

सात्त्विक्या तु बुद्ध्या तथाऽप्यस्य मनाक् सम्पेदोऽस्तेष्व, अन्य-
धैवम्भूतप्रकृतिदर्शानुपपत्तेः ।^१

एव प्रकार सांख्यमत में मुक्ति की दशा में भी प्रकृति के उपराग से सर्वथा मुक्त पुरुष नहीं है । सत्त्वगुण के रहने पर अन्य दो गुण भी किसी न किसी रूप में तिरोभूत होकर वहीं रहते ही हैं, क्योंकि वे दूधक नहीं रह सकते । अतः मुक्तावस्था में रजस् और तमस् के अभिभूत रहने से बुद्ध का तिरोभाव तो रहता है, परन्तु मुक्तावस्था में भी सर्वज्ञ के लिए सर्वथा दुःखनिवृत्ति सांख्य में किस प्रकार प्राप्त हो सकती है यह चिन्तनीय है । अतः वाचस्पतिमिश्र ने कहा भी है—

यद्यपि न सम्मिरुष्यते दुःखं तथापि तदभिभवः शक्यः कर्तुम् ।^२

दुःख की निवृत्ति असम्भव है—साथ ही साथ वह ध्यान में रखना आवश्यक है कि सांख्यसिद्धान्त के अनुसार सत् वस्तु का अभाव वा विनाश नहीं हो सकता । दुःख सत् है, फिर इसका नाश कैसे हो

1. सांख्यकारिका, ६५ ।

2. सांख्यकारिका, ६५ ।

3. सांख्यतत्त्वकीमुद्दी, सांख्यकारिका, १ ।

सकता है ? इसलिए सांख्यसिद्धान्त के अनुसार मोक्ष में भी दुःख का तिरोभावमात्र होता है और सत्त्व का उदय होता है । यही सांख्यमत में मोक्ष का वास्तविक स्वरूप है ।

मुक्ति की प्रक्रिया—इस परिस्थिति में तत्त्वज्ञान के प्राप्त होने पर बन्ध आदि बुद्धि के सप्त रूपों की निवृत्ति हो जाती है, ज्ञान के प्रभाव से पूर्व जन्मों के अनमात कर्म दम्भवीजों की तरह फल देने में असमर्थ हो जाते हैं, और सचित्त एव क्रियमाण कर्मों का तिरोभाव हो जाता है । परन्तु प्रारब्ध कर्म के सन्स्कार तो रहते ही हैं । उनका नाश या तिरोभाव नहीं होता । मोक्ष के द्वारा ही उनका क्षय अर्थात् तिरोभाव होता है । जैसा कहा गया है—प्रारब्धकर्मणां भोगादेव क्षयः । अत एव जब तक प्रारब्ध रहेगा तब तक वर्तमान स्थूल-शरीर भी रहता ही है । किन्तु उसमें कोई नवीन कार्य नहीं होता । कुम्भकार के चक्र के समान घट बन जाने के अनन्तर भी वह चलता ही रहता है । पश्चात् प्रारब्ध कर्म के क्षय अर्थात् तिरोभाव हो जाने पर स्थूल शरीर गिर पड़ता है ।

जीवन्मुक्ति—वह बंध की अवस्था जीवन्मुक्ति की अवस्था है । यही देववरकृष्ण ने कहा है—

सम्यग् ज्ञानाधिगमाद् धर्मादीनामकारणप्राप्ती ।

विष्ठति संस्कारवशाच्च कश्चमिव द्यूतशरीरः ॥

प्राप्ते शरीरमेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ ।

ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति ॥^६

यद्यपि सांख्यकारिकाकार का कहना है कि शरीर के पात होने पर ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति होती है, किन्तु बभ्रुनः मुक्ति में विवेकज्ञान के रूप में सत्त्वगुण के रहने पर दुःख का तिरोभावमात्र होना सांख्य की मुक्ति में कहा जा सकता है । अत एव योगशास्त्र में कहा गया है—

चित्तं हि प्रख्याप्रवृत्तिस्थिविशीलत्वात् त्रिगुणम् । प्रख्यारूपं हि चित्तसत्त्वम् रजस्तमोभ्यां संस्पृष्टम् ऐश्वर्यविषयाप्रयं भवति ।तदेव रजोलेशमलापेव स्वरूपप्रविष्टं सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिमात्रं धर्ममेषध्यानोपगं भवति । तत्परं प्रसंख्यानमित्याचक्षते योगिनः । चित्तिर्शास्त्रपरिणामिनीःसत्त्वगुणात्मका चेयम् । अतो विपरीता विवेकख्यातविरिति । अतस्तस्यां विरक्तं चित्तं तामपि ख्यातिं निरुणद्धि । तद्यत्त्वं चित्तं संस्कारोपगं भवति । ॥ निर्बीजः समाधिः । न तत्र किञ्चित् सम्प्रहायते इति असम्प्रहातः^१ ।

धर्ममेष-समाधिः—प्रसंख्यानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेक-
वशादेर्धर्ममेषः समाधिः^२ ।

यदायं प्रसंख्यानेऽपि अकुसीदः ततोऽपि न किञ्चित् प्रार्थयते, तत्रापि विरक्तस्य सर्वथा विवेकरूपातिरेकं भवतीति । संस्कारबीज-
क्षयाभास्य प्रत्ययान्तराणि उत्पद्यन्ते, तदा अस्य धर्ममेषो नाम समाधिर्भवति ।^३

ततः क्लेशकर्मनिवृत्तिः ।^४

“तल्लामादविषादयः क्लेशाः समूलकाश्च कविता भवन्ति, कुशलाकुशलाश्च कर्माशयाः समूलपातं दत्ता भवन्ति । क्लेशकर्म-
निवृत्ती जीवन्नेव विद्वान् विमुक्तो भवति ।”

ज्ञान (प्रख्या), प्रवृत्ति तथा स्थिति स्वरूप के होने के कारण चित्त त्रिगुणात्मक है । प्रख्यारूप चित्तसत्त्व रजस् और तमस् से युक्त रहता

1. योगभाष्य, १।२ ।

2. योगसूत्र, ४।२६ ।

3. योगभाष्य, ४।२६ ।

4. योगसूत्र, ४।३० ।

5. योगभाष्य, ४।३० ।

है। अतः एव पेश्वर्य के विषयो से उसे प्रेम रहता है। वही चित्त-सत्त्व रबोगुण के फल से लेशमात्र भी नष्ट न रहने पर, 'पुरुष' अपने स्वरूप में स्थित होकर सत्त्व पुरुष की विवेकशक्ति को प्राप्त का धर्म-मैत्रममाधि में स्थित हो जाता है। इसी को पानी लोग प्रसन्नमान कर्मात् पुरुषात्त्व का साक्षात्कार कहते हैं। चित्तिशक्ति अपरिणामिनी है। और प्रकृति तो सत्त्वगुणात्मका है। इसमें विपरीत विवेकशक्ति है। उस विवेकशक्ति में भी जब साधक की चित्ति उत्पन्न होती है, तब उस स्थिति अर्थात् विवेक बुद्धि को भी वह पुरुष प्रवृद्ध करना चाहता है। उस अवस्था में चित्त में केवल संस्कारमात्र रह जाता है। उसे ही निर्बीज-ममाधि कहते हैं। उस अवस्था में किसी प्रकार का शन नहीं रहता। अतः एव उसे असम्पन्नानसर्गादि कहते हैं।

धर्ममैत्र-ममाधि का निरूपण करते हुए योगसूत्र एवं भाष्य में कहा गया है—

प्रसन्नान—अर्थात् विवेकशक्ति में मो प्रसन्नानुक्त होने से सर्वथा 'विवेकशक्ति' होती है। उससे पुनः धर्ममैत्र ममाधि होती है। अर्थात् विवेकशक्ति हो जाने पर संस्कार-बीज का क्षय हो जाता है और उसके बाद चित्त में कोई भी प्रत्यय उत्पन्न नहीं रहता। तब धर्ममैत्र ममाधि होती है।

उसके बाद क्लेश और कर्म की निवृत्ति होती है। अर्थात् धर्ममैत्र ममाधि का प्राप्त होने से संस्कारों के संहित अविद्या आदि बाँध क्लेश नष्ट हो जाते हैं एवं पुण्य तथा अपुण्य सभी कर्म समुप्त नष्ट हो जाते हैं। क्लेश और कर्म के नाश होने पर विद्वान् बोधित आस्था में भी विमुक्त हो जाता है। इसे ही जीवमुक्त कहते हैं। इस प्रकार मांश्रय में वस्तुतः सत्त्व की चरम निवृत्ति नहीं होती। योग में उस प्रसन्न-शील चित्तसत्त्व से मो विरक्त होकर ममाधि के द्वारा क्लेश और कर्म

का समूल नाश होने पर पुरुष को गुणों से आत्यन्तिक नियोग हो जाता है। इसे ही कैवल्य कहते हैं। इस अवस्था में चित्तिशक्त या पुरुष स्वच्छ, व्योतिर्मय अपने स्वरूप में केवली होकर प्रतिष्ठित हो जाता है। यही योग की मुक्ति है।

यही बात पतञ्जलि ने कही है—

सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति ।^१

अर्थात् विवेकज्ञान प्राप्त होने पर बुद्धि-सत्त्व तथा पुरुष की जो शुद्धि एवं सादृश्य है, उसे ही कैवल्य कहते हैं।

सांख्य-योग-दर्शन के प्रमाणभूत मुख्य आचार्य तथा ग्रन्थों की सूची सांख्यदर्शन

ग्रन्थ—कठ तथा श्वेताश्वतर उपनिषद्। महाभारत (मगधद्व-गीता), ऐश्वर्यभागवत, श्रीमद्भागवत, विष्णु, पञ्च, स्कन्द आदि महापुराण। पण्डितम्त्र, राजवार्त्तिक, भात्रेयतन्त्र एवं तत्त्वसमाप्त।

आचार्य—कपिल, आसुरि, पञ्चशिख, विन्ध्यवास, वार्यगण्य, त्रिगीपण्य, बौद्ध, भार्गव, उलूक, वाल्मीकि, हारीत, वैश्व, गर्ग, गौतम, जनक, पराशर आदि।

ईश्वरकृष्ण (१२० ईसा से पूर्व)—सांख्यकारिका। इसके टीकाकार—माठर (१०० ईसा से पूर्व)—शुचि। गौडपाद (७वीं सदी)—भाष्य। शङ्करार्य (६वीं सदी)—उपमङ्गला। बृद्ध वाचस्पति-मिश्र (१०वीं सदी)—तत्त्वकौमुदी। नारायणतीर्थ (१७वीं सदी)—चन्द्रिका। अज्ञात आचार्यकृत—युक्तिदीपिका।

१. योगसूत्र, २।१५।

विज्ञानभिक्षु (१६वीं सदी)—सांख्यसूत्र तथा सांख्यप्रवचन-
भाष्य । अनिरुद्ध (१७वीं सदी)—वृत्ति । महादेव (१८वीं सदी)—
सांख्यवृत्तिसार । हरिहरारण्य (१७वीं सदी)—सख्यसांख्य ।

A. B. Keith—Sankhya system.

J. N. Mukerji—Sankhya or the theory of Reality

Majumdar—Sankhya conception of Personality.

योगदर्शन

पतञ्जलि (१५० ईसा के पूर्व)—योगसूत्र । इसके टीकाकार—
व्यास (दूसरी या तीसरी सदी)—भाष्य । वृद्ध वाचस्पतिमिश्र
(१०वीं सदी)—तत्त्वैश्वर्यो । विज्ञानभिक्षु (१६वीं सदी)—
वार्त्तिक तथा योगसारसंग्रह । राघवानन्दसरस्वती (१८वीं सदी)—
पातञ्जलरहस्य । भोज—वृत्ति (राजमार्तण्ड) । भावागशेरा—वृत्ति ।
रामानन्दयति—मणिप्रभा । अनन्तपारण्डव—योगचन्द्रिका । सदा-
शिवेन्द्रसरस्वती—योगमुद्राकर । नागेशभट्ट—सूत्रार्थ तथा वृद्धी
वृत्तिर्या । गोपीनाथकविराज—Sankhya—Yoga Theory of
Causality (Saraswati Bhavana Studies, Vol IV). हरि-
हरारण्य—भाष्य (संस्कृत तथा पैंगानुवाद) ।

S. N. Dasgupta—Study of Patanjali and History
of India Philosophy.

S Radhakrishnan—Indian Philosophy, Vol II.

Huyyanna—Indian Philosophy.

Umesha Mishra—भारतीयदर्शन, सांख्ययोगदर्शन and
History of Indian Philosophy, Vol. II.

विशिष्ट ग्रन्थों की नवीन सूची

Price.

- 1 History of Indian Philosophy (Vol. I)
By Mrs. Dr. UmaSha Mishra ... Rs. 35-00
- 2 History of Maithili Literature (2 Vols.)
By Dr. Jayakanta Mishra ... Rs. 22-50
- 3 Conception of Matter according to Nyaya-
Vaisesika Philosophy
By Mrs. Dr. UmaSha Mishra ... Rs. 16-00
- 4 The Folk Literature of Mithila (2 parts)
By Dr. Jayakanta Mishra ... Rs. 12-00
5. आत्मतत्त्वज्ञान (प्रासादिक ग्रन्थ)
ले०—म० म० डा० श्रीरमेशमिश्र रु० 8.00
6. व्युत्पत्तिवाद (जवा संस्कृत टीका सहित)
ले०—म० म० प० जयदेवमिश्र, बाराली रु० 3.00
7. कीर्त्तिपताका (विद्यापतिकृत मैथिलीकाव्य)
प्रथम प्रासादिक संस्करण—सं० डा० श्रीरमेशमिश्र रु० 3.50
8. कीर्त्तिपताका (विद्यापतिकृत मैथिली काव्य)
प्रथम प्रासादिक संस्करण—सं० डा० श्रीरमेशमिश्र रु० 2.25
9. विद्यापतिदासपुर (प्रासादिक आलोचनात्मक ग्रन्थ)
लेखक—म० म० डा० श्रीरमेशमिश्र रु० 1.75
10. बटुक (सचित्र बाल-प्रासादिकपत्र की ५ वर्षों की फाइल) रु० 25.00
11. चित्रा (आधुनिक मैथिली काव्यार्थों)-ले० श्री'यात्री' रु० 2.00
12. कृष्णचन्द्र (मनोवैयक्तिक) सं० डा० श्रीरमेशमिश्र रु० 1.00

विशिष्ट ग्रन्थों की नवीन सूची

Price.

- 1 History of Indian Philosophy (Vol. 1)
By Mm. Dr. Umesh Mishra ... Rs. 35-00
- 2 History of Maithili Literature (2 Vols.)
By Dr. Jayakanta Mishra ... Rs. 22-50
- 3 Conception of Matter according to Nyaya-
Vaiseshika Philosophy
By Mm. Dr. Umesh Mishra ... Rs. 16-00
- 4 The Folk Literature of Mithila (2 parts)
By Dr. Jayakanta Mishra ... Rs. 12-00
5. भारतीयदर्शन (प्रामाणिक ग्रन्थ)
ले०—म० म० डा० श्रीउमेशमिश्र रु० 8.00
6. व्युत्पत्तिवाद (वषा संस्कृत टीका सहित)
ले०—म० म० व० जयदेवमिश्र, काशी रु० 3.00
7. कीर्त्तिपत्रा (विद्यापतिकृत मैथिलीकाव्य)
प्रथम प्रामाणिक संस्करण—ले० डा० श्रीउमेशमिश्र रु० 3.50
8. कीर्त्तिपत्राका (चिराकुट मैथिली काव्य)
प्रथम प्रामाणिक संस्करण—ले० डा० श्रीउमेशमिश्र रु० 2.25
9. विद्यापतिठाकुर (प्रामाणिक आलोचनात्मक ग्रन्थ)
लेखक—म० म० डा० श्रीउमेशमिश्र रु० 1.75
10. बटुक (रचित बाल-मासिकग्रन्थ की ५ वर्षों की फहरत) रु० 25.00
11. चित्रा (आधुनिक मैथिली कविताये)-ले० श्री'पाशो' रु० 2.00
12. कुम्हारजन्म (मनमोहक-रचित) ले० डा० श्रीउमेशमिश्र रु० 1.00

13. A critical study of the Bhagawadgita
By Mm Dr. Umesha Mishra ... Rs. 4 00
14. Nimbarka school of Vedanta
By Mm Dr Umesha Mishra .. Rs 4 00
15. भारतीयदर्शन की रूपरेखा
लेखक—म० म० डा० श्रीउमेशमिश्र ₹० 1.50
16. भारतीय तर्कशास्त्र की रूपरेखा
लेखक—म० म० डा० श्रीउमेशमिश्र ₹० 1.00
- 17 The Metaphysical style in 17th
century English Literature
By Dr. Jayakanta Mishra .. Rs 3 00
18. परिभाषेन्दुशेखर (विज्ञाना संस्कृतटीका सहित)
लेखक—म० म० प० वादेवमिश्र, काशी... ₹० 5.50
19. शास्त्रार्थरत्नावली (व्याख्या श्री दार्शनिक संस्कृत विवेचना)
लेखक—म० म० प० वादेवमिश्र, काशी..... ₹० 1.50
20. रेखाचित्र (आधुनिक मैथिली कथाएँ)
लेखक—प्रो० श्रीउमानाथ झा ₹० 2 00
21. सांख्य-योग दर्शन (प्रामाणिक ग्रन्थ)
लेखक—म० म० डा० श्रीउमेशमिश्र ₹० 4.00

वांछितस्थान

सीरभुक्ति प्रकाशन

१, सर पं० मी० बनर्जी रोड, इलाहाबाद—२